اقبالیات (اردو)

جولائی تا اکتوبر، ۱۹۷۷ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد معزالدین

اقبال اکادمی پاکستان

مندرجات

جلد: ۱۸ | اقبالیات: جولائی تا اکتوبر، ۱۹۷۷ء | شمارہ: ۲

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اِس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
15 روپیہ	5 ڈالر یا 1.75 پونڈ

قیمت فی شمارہ

پاکستان	بیرونی ممالک
4 روپیہ	1.50 ڈالر یا .50 پونڈ

قیمت "اقبال نمبر"

پاکستان	بیرونی ممالک
20 روپے	5 ڈالر

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، "اقبال ریویو" 90/2-B ، گلبرگ 3 ، لاہور کے پتہ پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر و طابع : ڈاکٹر محمد معز الدین ، معتمد ، مجلس ادارت و ناظم ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز ، کوچہ حاجی عثمان ، آئی ۔ آئی ۔ چندریگر روڈ ، کراچی

"اقبال نمبر"

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جلد ۱۸ جولائی ـ اکتوبر ۱۹۷۷ بمطابق رجب ـ شوال ۱۳۹۷ نمبر ۲ ـ ۳

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

- ڈاکٹر محمد ریاض — گورنمنٹ کالج فار مین نمبر ۱ ، اسلام آباد
- ڈاکٹر معین الدین عقیل — شعبہ اردو ، پاکستان شپ اونرز کالج ، کراچی
- اللہ بخش بروہی — کراچی
- پروفیسر رحیم بخش شاہین — گورنمنٹ حشمت علی اسلامیہ کالج ، راولپنڈی
- ڈاکٹر سلیم اختر — شعبہٴ اُردو گورنمنٹ کالج ، لاہور
- محمد حنیف شاہد — پنجاب پبلک لائبریری ، لاہور
- ڈاکٹر آغا یمین — شعبہ فارسی ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
- پروفیسر اختر راہی — واہ کینٹ ، راولپنڈی
- حبیب کیفوی — نیشنل بک کونسل ، لاہور
- وفا راشدی — کراچی
- ایس۔اے۔آر۔ امین میر لگری — کراچی
- شفیقی عہدی پوری — لاہور
- فروغ احمد — لاہور

محمد ریاض

تقدیرِ امم اور علامہ اقبالؒ

اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے تصانیف میں اقوام و امم اور ان کے عروج و زوال کے بارے میں متعدد بصیرت افروز نکتے ملتے ہیں ۔ ان سب نکات کو یکجا کیا جائے تو ایک مبسوط کتاب بن جائے ۔ تاہم سرِ دست ایک مقالے کی وسعت تک بات کرنا مقصود ہے ۔ تقدیرِ امم دراصل ایک مہتم بالشان موضوع ہے جس پر تاریخ اور فلسفۂ عمران کا کوئی ژرف بیں مفکر ہی گفتگو کر سکتا ہے ۔ تاریخِ اسلام کے ہر دور میں ایسے کئی مفکرین اور فلاسفہ کے نام تلاش کیے جا سکتے ہیں جنھوں نے حیات و مماتِ ملل کے ضمن میں بحث کی ہے ، مگر علامہ ابن خلدون (م ۸۰۸/۱۳۳۲) کا نام ایسے حضرات میں غالباً معروف تر ہے ۔ عصرِ حاضر کو ایران کے نام ور شاعر ملک الشعرا محمد تقی بہار مشہدی (م ۱۳۷۰/۱۹۵۱) نے ''قرنِ اقبال'' کہا ہے ۔ اس لیے اس قرن کے اس خاص سال میں جس میں شاعرِ مشرق کی ولادت کو سو برس پورے ہو رہے ہیں ، تقدیرِ امم کے سلسلے میں ان کی فکر و نظر سے استفادہ کرنے کی خاص ضرورت ہے :

قرنِ حاضر خاصۂ اقبال گشت — واحدے کز صد ہزاراں بر گذشت
شاعراں گشتند جیش تار و مار — وین مبارز کرد کارِ صد ہزار
ہیکلے شد از سخن گوئی بپا — گفت 'کل الصید فی جوف الفرا'
عالم از حجت نمی ماند تہی — فرق باشد از ورم تا فربہی

اقبال کے ہاں ایک مکمل ''جہاں بینی'' موجود ہے جسے وہ بجا طور پر ''جہاں بانی'' سے بھی مشکل قرار دیتے ہیں :

جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا !

مگر یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کے ''جہاں بانی'' اور ''جہاں بینی'' کے نظریات ان کی حکمتِ دین کے تابع ہیں :

ولایت ، پادشاہی ، علمِ اشیا کی جہاں گیری ،
یہ سب کیا ہیں ؟ فقط اک نکتہ ایماں کی تفسیریں !

اس لیے ان کی دیگر تعلیات کی طرح ، تقدیرِ امم کے ضمن میں ان کے افکارِ عالیہ بھی اس مومنانہ بصیرت و فراست کے آئینہ دار ہیں جو قرآنِ مجید کی حکمت سے ماخوذ و مستنیر ہے ۔ فرماتے ہیں :

تقدیرِ امم کیا ہے ؟ کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارہ

یعنی مومن کی بے خطا فراست تقدیرِ امم کو بے نقاب کر دیتی ہے ۔ ایک دوسرے شعر میں فرماتے ہیں :

چو سرمہ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیرِ امم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر !

مقصد یہ کہ تقدیرِ امم قرآنِ مجید سے ہر عصر میں ہویدا رہے گی مگر اسے دیکھنے کے لیے امام فخر الدین رازی (م ۱۲۰۹/۶۰۶) کی "تفسیرِ کبیر" کی سی کتابوں کی ضرورت نہیں ۔ ان تفاسیر میں کلامی ، لغوی اور فقہی بحثیں ہیں ، مگر تقدیرِ امم دیکھنے کے لیے ''قلب'' کو آئینہ بنانا چاہیے تا کہ اس پر حقائق کا ''انعکاس'' ہو سکے ۔ ذیل کے شعر میں رازی کے علاوہ ان کے ایک پیش رو مفسر علامہ محمود زمخشری (م ۱۱۴۴/۵۳۸) کی طرف بھی اشارہ ہے :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی ، نہ صاحبِ کشاف

بنا بر ایں ، قرآنِ مجید کے ان راہنما اصولوں کو پیشِ نظر رکھنا ضروری

ہے جن کی طرف ، تقدیرِ امم کے ضمن میں ، اقبال اشارہ فرماتے ہیں ۔ مگر یہاں ایک دوسرے نکتے کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اسلام کے ضوابط و اصول ازلی و ابدی اور فطری ہیں ، اس لیے کسی مسلم یا غیر مسلم قوم کے ارتقا یا انحطاط کے سلسلے میں بحث کے دوران اس امر پر غور کرنا ضروری ہے کہ وہ کس حد تک خالقِ کائنات کے متعین کردہ اصول و قوانین کی پابند ہے ۔ یہ بات کتنی بھی عجیب نظر آئے ، مگر خلافِ واقعہ نہیں کہ مسلمانوں کے کئی کام ''خلافِ اسلام'' ہیں ، اور غیر مسلموں کے متعدد معمولات ''مطابقِ اسلام'' ۔ اس لیے مسلمان پورے طور پر اسلام پر عمل نہ کر کے مغضوبِ باری ہو رہے ہیں ۔[1] مگر غیر مسلم ، اسلام کے بعض اصول اپنانے کی برکتوں سے مستفیض ہیں ۔ اقبال کے ہاں ''کافروں'' کی ''مسلم آئینی'' اور نام نہاد مسلمانوں کی ''کفر دستوری'' کا ذکر کئی موقعوں پر آیا ہے ؛ اور یہ غور طلب ہے :

کافروں کی 'مسلم آئینی' کا بھی نظارہ کر
اور اپنے مسلموں کی مسلم آزاری بھی دیکھ

* * *

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
'مسلم آئیں' ہوا کافر تو ملے حور و قصور

* * *

کافر ہے مسلماں ، تو نہ شاہی ہے نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیر مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

عروج و زوالِ ملل

اقبال نے قرآنِ مجید میں موجود اقوام کے عروج و زوال کے چند اصولوں کی طرف کئی بار اشارہ کیا ہے ۔ انھیں حیاتِ اقوام ، اجتماعی تعزیر :

۱۔ دیکھیے سورہ ۲ ، آیہ ۲۰۸ ۔

احساسِ ذمہ داری اور تغیرِ استعداد کے نام دے جا سکتے ہیں ۔

حیاتِ اقوام ۔ مقصد یہ کہ افراد کی طرح اقوام کے لیے خاتمے اور اضلال کا وقت مقرر ہے ۔[۲] البتہ افراد کی طرح اقوام کی عمریں کبھی مختصر ہیں اور کبھی طولانی ۔ انفرادی جسمانی صحت کی مانند ، اقوام کی طولانیٔ عمر کی خاطر سخت کوشی ، صداقت و عدالت اور عیش پرستی سے اجتناب ضروری ہے ۔ اقبال فرماتے ہیں کہ تن آسان اور باطل پرست اقوام جلد صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں ۔ کئی زحمت کش اقوام کی تاریخ دیکھ لیں ، ''شمشیر و سناں'' کو ترک کر کے ''طاؤس و رباب'' اپنانے پر ان کا سلسلۂ حیات جلد منقطع ہو گیا :

گرچہ اس دیرِ کہن کا ہے یہ دستور قدیم
کہ نہیں میکدہ و ساقی و مینا کو ثبات
قسمتِ بادہ مگر حق ہے اسی ملت کا
انگبیں جس کے جوانوں کو ہے تلخابِ حیات

* * *

ہر ہلاکِ اُمتِ پیشیں کہ بود زانکہ بر جندل گماں بردند عود

* * *

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ، وائے تمنائے خام

* * *

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیرِ امم کیا ہے ؟
شمشیر و سناں اول ، طاؤس و رباب آخر

اُوپر منقول وسطی شعر مولانائے رومؒ (م ۶۷۲/۱۲۷۲) کا ہے جسے اقبال نے ''پیامِ مشرق'' اور ''بالِ جبریل'' میں تضمین کیا ہے ۔ سخت کوشی ، تن آسانی اورحمیت و بے حمیتی کے پیمانوں سے اقبال نے بعض اقوام کے عرصۂ حیات کو ماپا بھی ہے ۔ بدیہی مثالیں مغلیہ خاندان (= تیموریانِ ہند) اور ترکانِ عثمانی کی ہیں ۔ پہلے خاندان نے کوئی دو سو برس

۲۔ دیکھیے مثلاً سورہ ۷ ، آیہ ۳۴ ۔

تک جفا کشی اور سخت کوشی کو اپنا شعار بنائے رکھا (۱۵۲۶/۹۳۲ تا ۱۱۱۹/۱۷۰۷ ، از بابر تا اورنگ زیب) ، مگر اس کے بعد بالعموم تن آسانی اور بے حمیتی کا دور دورہ رہا تا اینکہ اُنیسویں صدی عیسوی کے وسط کے چند سال بعد یہ خان وادہ ختم ہو گیا ۔ اس کے مقابلے میں ترکانِ عثمانی کی مجاہد اور مبارز قوم صدیاں گزر جانے کے باوجود سر گرمِ ترقی ہے ۔ نظم ''غلام قادر رہیلہ'' (''بانگِ درا'') غور طلب ہے کہ :

مگر یہ راز آخر کھل گیا سارے زمانے پر
حمیت نام ہے جس کا ، گئی تیمور کے گھر سے

کہیں کہیں علامہ مرحوم تجاہلِ عارفانہ بھی اختیار فرماتے ہیں :

کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکانِ عثمانی سے کم ترکانِ تیموری

* * *

درفشِ ملتِ عثمانیاں دوبارہ بلند
چہ گویمت کہ بہ تیموریاں چہ افتاد ست

قرآنِ حکیم میں کئی غلط کار اقوام کا تعزیر آمیز انجام بیان ہوا اور ان کے واقعات سے عبرت حاصل کرنے کی دعوت دی گئی ۔ اقوامِ سابق کے بڑے جرائم شرک (= توحید کی مخالفت) ، بدکاری ، کبر اور بد معاملگی (ناپ تول میں کمی اور نفع اندوزی وغیرہ) تھے اور ان معائب سے اقوامِ حاضر کہاں مبرا ہیں ؟ مجرم اقوام جلد یا بدیر اپنے کیفرِ کردار کو پہنچیں گی کیونکہ قوم کی تقاصیر ناقابلِ معافی ہیں ، مگر اس معاملے میں اقبال ملتِ اسلامیہ کے لیے ایک استثنا کے قائل تھے ۔ یہ استثنا اس حد تک ہے کہ ملتِ اسلامیہ اپنی تقاصیر کی بنا پر صفحۂ ہستی سے نہیں مٹے گی مگر آلام و مصائب سے دوچار ہوتی رہے گی ۔ اقبال کی یہ تعبیر نکتۂ قرآنیہ کی شرح ہے ۔ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید کی حفاظت اپنے ذمے لی ہے[۳] اور اسی کتابِ عظیم میں وارد ہے کہ چراغِ اسلام کبھی نہیں بجھے گا ۔[۴] اس لیے ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام کی محافظ قوم ابد الآباد تک موجود رہے گی :

۳- ۱۵ : ۹ ۔ ۴- ۸ : ۳۲ ۔

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد از اجل فرمانِ پذیرد مثلِ فرد
اُمتِ مسلم ز آیاتِ خداست اصلش از ہنگامۂ 'قالوا بلیٰ' ست
از اجل ایں قوم بے پرواستے استوار از 'نحن نزلنا' ستے
ذکر قائم از قیامِ ذاکر است از دوامِ او دوامِ ذاکر است
تا خدا 'ان یطفئوا' فرمودہ است از فسردن ایں چراغ آسودہ است

اقبال تاریخِ اسلام کے مطالعے سے دل گرم تھے کہ متعدد تباہی انگیز فتنوں سے دوچار ہونے کے باوجود ملتِ اسلامیہ بفضل اللہ موجود ہے ، مگر دو تین مقام پر (''جاوید نامہ'' : فلک عطارد اور ''ارمغانِ حجاز'' : حضورِ حق) انھوں نے عصرِ حاضر کی مسلمان قوم کی بقا سے مایوسی کا اظہار بھی کیا ہے ۔ عصرِ اقبال کی اُمتِ مسلمہ کا انحطاط واضح ہے ، اور موجودہ مسلمان نسل کی اساسیاتِ اسلام سے روگردانی بھی ، الا ماشاء اللہ ۔ اقوام و ملل کا تغیر و تبدل اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں[۵] ، اس لیے اقبال ایک جگہ یہ خدشہ ظاہر کرتے ہیں کہ موجودہ اُمتِ مسلمہ شاید مٹ جائے اور اس کی جگہ ایک دوسری ملتِ اسلامیہ عالمِ ظہور میں آ جائے جو قرآنِ مجید کی تعلیمات پر بہتر اور بیشتر عمل پیرا ہو ۔ دوسری جگہ وہ اس ملتِ منتظر کے ظہور کی دعا فرماتے اور اس کے اوصاف بیان کرتے ہیں :

''جاوید نامہ'' (ص ۷۸ - ۸۲)

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است رسم و آئینِ مسلماں دیگر است
در دلِ او آتشِ سوزندہ نیست مصطفیٰ ؐ در سینۂ او زندہ نیست
بندۂ مومن ز قرآں بر نخورد در اياغِ او نہ مے دیدم ، نہ دُرد

* * *

ملتے می خواہد ایں دنیائے پیر آنکہ باشد ہم بشیر و ہم نذیر!

* * *

محفلِ ما بے مے و بے ساقی است سازِ قرآں را نواہا باقی است

۵- ۱۴ : ۲۰ -

زخمہ' ما بے اثر افتد اگر آسماں دارد ہزاراں زخمہ ور
ذکر حق از امتاں آمد غنی از زماں و از مکاں آمد غنی!

* * *

حق اگر از پیش ما بردار دش پیش قومے دیگرے بگذاردش
از مسلماں دیدہ ام تقلید و ظن ہر زماں جانم بلرزد در بدن!
ترسم از روزے کہ محرومش کنند آتش خود بر دل دیگر زنند!

''ارمغان حجاز'' (ص ۱۵ - ۱۶)

مسلماں فاقہ مست و ژندہ پوش است ز کارش جبرئیل[۴] اندر خروش است
بیا نقش دگر ملت بریزم کہ ایں ملت جہاں را بار دوش است
دگر ملت کہ کارے پیش گیرد دگر ملت کہ نوش از نیش گیرد
نگردد با یکے عالم رضامند دو عالم را بدوش خویش گیرد
دگر قومے کہ ذکر لا الٰہش بر آرد از دل شب صبح گاہش
شناسد منزلش را آفتابے کہ ریگ کہکشاں روید ز راہش!

تعزیر اجتماعی دوسرا اصول ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ ''فطرت ازلی'' کی نظر میں کسی ملت کا کام ایک یا چند افراد کے کام کے مقابلے میں کہیں اہم ہے ۔ قرآن مجید میں ابولہب ، بلعم باعور ، فرعون اور قارون ایسے چند افراد کی تعزیر و تعذیب کا ذکر آیا ہے ، مگر از روئے سیاق وہاں بھی ملت کا ذکر اہم تر ہے ۔ کتاب حکمت میں بیشتر اہمیت اقوام کو حاصل ہے کیونکہ چند افراد بہرحال اقوام کا ایک جزو ہوتے ہیں ۔ خدائے تعالیٰ جماعت اور قوم کے کام کو برکت دیتا ہے مگر ابلیسی خلل اندازیوں کے خدشے بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے ۔ اس لیے ملی اور قومی کاموں کے مالہٗ اور ماعلیہ کو پوری سوجھ بوجھ کے ساتھ سامنے رکھنا چاہیے ورنہ اجتماعی خطائیں قابل تعزیر اور ناقابل معافی ہوتی ہیں :

نا اہل کو حاصل ہے کبھی قوت و جبروت
ہے خوار زمانے میں کبھی جوہر ذاتی
شاید کوئی منطق ہو نہاں اس کے عمل میں
تقدیر نہیں تابع منطق نظر آتی

ہاں ایک حقیقت ہے کہ معلوم ہے سب کو
تاریخِ امم جس کو نہیں ہم سے چھپاتی
ہر لحظہ ہے قوموں کے عمل پر نظر اس کی
بُرّاں صفتِ تیغِ دو پیکر نظر اس کی

* • *

مجھ کو معلوم ہیں پیرانِ حرم کے انداز
ہو نہ اخلاص تو دعوائے نظر لاف و گزاف
اور یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف
اُس کی تقدیر میں محکومی و مظلومی ہے
قوم جو کر نہ سکی اپنی خودی سے انصاف
فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

یہاں ضمنی طور پر اقبال کے فرد و مات (یعنی ''خودی'' و ''بے خودی'') کے نظریات کی طرف اشارہ کرنا ناگزیر ہے - ان کی تفصیل ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی'' نام کی مثنویوں میں ہے اور اقبال کا یہ فلسفہ ایک نصف صدی سے عالم گیر ہو چکا ہے - اقبال نے فرد کی تعمیرِ سیرت (خودی) کو قومی خدمت کے تابع رکھا ہے (بے خودی) کیونکہ ان کا محبوب فرد روسو کا ''امیل'' نہیں ہے - وہ اپنے مسلمان معاشرے کا خدمت گذار اور بہبودی خواہ ہے :

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

* • *

فرد می گیرد ز ملت احترام — ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
در جماعت خود شکن گردد خودی — تا ز گلبرگے چمن گردد خودی

مگر اقبال کی نظر میں ''قوم'' کا نظریہ سیاسیات کی کتب اور مغربی تصور

قومیت سے مختلف ہے ، خصوصاً اُمتِ مسلمہ کے حوالے سے ۔ ان کے اشعار ، انگریزی خطبات (خطبہ پنجم خصوصاً) ، مقالات ، مکاتیب اور بیانات میں اسلامی بین الاقوامیت کے علاوہ مسلمان ممالک کی انفرادی "قومیت" بھی اجاگر ہے (خطبات میں ایران اور ترکیہ کے حوالے سے) ۔ اقبال اس معاملے میں سید جمال الدین افغانی (م ۱۳۱۴/۱۸۹۷) کے ہم خیال ہیں³ جو مسلمان ممالک کے انفرادی تشخص کے حامی تھے ، مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کے ممکنہ اتحاد اور اشتراک کے داعی بھی ۔ یہ نکتہ قابلِ ذکر ہے کہ مسلمانوں کے تصورِ قوم میں ''دین" ایک محور و مرکز ہے اور دیگر معاملات اسی سے مربوط و منوط ہیں :

قوم مذہب سے ہے ، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں ، محفلِ انجم بھی نہیں

* * *

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
اُن کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

* * *

ربط و ضبطِ ملتِ بیضا سے ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملت و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

علامہ منعوت بجا طور پر فرماتے ہیں کہ افراد اور ملت کا رابطہ ناقابلِ انفعال ہے ، اس لیے دانا دل افراد برے دن آ جانے پر ملت و قوم سے

قطعِ رابطہ نہیں کرتے بلکہ خزاں کی پژمردگی کو خندۂ بہار کی آمد کے انتظار میں بخوبی سہتے رہتے ہیں :

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے
ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور
خالی ہے جیبِ گل زرِ کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے
شاخِ بریدہ سے سبق آموز ہو کہ تو
نا آشنا ہے قاعدۂ روزگار سے
ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

''بالِ جبریل'' میں اقبال نے مولانا رومؒ کے درج ذیل اشعار کو تضمین کیا ہے ۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ ''صاحبِ دل'' دردمند فرد کی دل آزاری قوم کے وبال کا موجب بن جاتی ہے (نظم ''پیر و مرید'') :

مریدِ ہندی

اب مسلماں میں نہیں وہ رنگ و بو　　سرد کیونکر ہو گیا اس کا لہو ؟

پیرِ رومی

تا دل صاحب دلے نامد بدرد　　ہیچ قومے را خدا رسوا نکرد

کسی دردمند اور مخلص ''صاحبِ دل'' شخص کی بد دعا کی تاثیر روحانیت پر ایمان رکھنے والے افراد کے لیے اچنبھے کا باعث نہیں ہو سکتی ، کہ بقولِ سعدی :

آتشِ سوزاں نکند باسپند　　آنچہ کند دودِ دلِ دردمند

مگر بالعموم اقبال نے قوم کو افراد پر ، حتیٰ کہ بادشاہوں پر بھی ، ترجیح دی ہے :

سکندر رفت و شمشیر و علَم رفت خراجِ شہر و گنجِ کان و یم رفت
امم را از شہاں پائندہ تر داں نمی بینی کہ ایران ماند و جم رفت ؟

احساسِ ذمہ داری تیسرا اصول ہے جس کا دائرۂ عمل انفرادی اور اجتماعی زندگی کو محیط ہے اور جدید عمرانیات و سیاسیات کے ماہر بھی اس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے رہے ہیں ۔ قرآنِ مجید میں یہ اصول بڑی سادگی کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ ہر کوئی اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے[٦] اور ایک کی بد عملی کسی دوسرے کے لیے باعثِ وبال و عذاب نہیں ہو سکتی ۔ احساسِ ذمہ داری کے ذریعے فرد و ملت اپنے اعمال کا محاسبہ کر سکتے ہیں کہ وہ ترقی و سربلندی کے کس معیار پر ہیں اور ملت کی عقب ماندگی کے ذمہ دار کون لوگ ہیں ۔ یہ ''خودی'' اور ''بے خودی'' کے ممکنات کا محاسبہ اور تجزیہ ہے اور اس کی مناسبت سے اقبال نے جوانوں اور معاشرے کے ذمہ دار و فعال افراد کے اعمال کی اس قدر تعریف کی ہے :

اگرچہ زر بھی جہاں میں ہے قاضی الحاجات
جو فقر سے ہے میسر تونگری سے نہیں
اگر جواں ہوں مری قوم کے جسور و غیور
قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں

* * *

اُس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورتِ فولاد
ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے ، تو عالمِ آزاد
موجوں کی تپش کیا ہے ؟ فقط ذوقِ طلب ہے
پنہاں جو صدف میں ہے وہ دولت ہے خدا داد

٦- ٦ : ١٦٣ -

شاہیں کبھی پرواز سے تھک کر نہیں گرتا
پُر دم ہے اگر تو تو نہیں خطرۂ افتاد

* * *

دگرگوں جہاں ان کے زورِ عمل سے بڑے معرکے زندہ قوموں نے مارے

احساسِ ذمہ داری کا فقدان تقدیرِ امم کا ایک المیہ ہے ۔ کسی کاروان کو اگر اپنے متاع کے لٹ جانے کا احساس ہو ، تو اُمید کرنا چاہیے کہ وہ آئندہ محتاط تر ہوگا اور تلافیٔ مافات بھی کر لے گا ، لیکن احساسِ ذمہ داری سے محروم افراد نہ احتیاط برتیں گے نہ تلافیٔ زیاں کریں گے :

وائے ناکامی متاعِ کارواں جاتا رہا
کارواں کے دل سے احساسِ زیاں جاتا رہا

ایک قطعے "گلہ" ("ضربِ کلیم") میں اقبال برِصغیر کے باشندوں سے گلہ و شکوہ کرتے ہیں کہ ان کے احساسِ ذمہ داری کے فقدان نے اس سر زمین کو انگریزوں کا غلام بنا رکھا ہے (اور یہ شکوہ کتنا برحق تھا) :

معلوم کسے ہند کی تقدیر کہ اب تک
بے چارہ کسی تاج کا تابندہ نگیں ہے
دہقاں ہے کسی قبر کا اُگلا ہوا مردہ
بوسیدہ کفن جس کا ابھی زیرِ زمیں ہے
جاں بھی گروِ غیر ، بدن بھی گروِ غیر
افسوس کہ باقی نہ مکاں ہے ، نہ مکیں ہے
یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے ، یورپ سے نہیں ہے

احساسِ ذمہ داری اور احساسِ جواب دہی ایک تصویر کے دو رخ ہیں ، خصوصاً اقبال کے دل خواہ معاشرے میں ۔ ایک مسلمان معاشرے میں حاکم ملت کے خادم ہوتے ہیں ۔ انھیں خدا کے سامنے جواب دہی کا احساس تو ہونا ہی چاہیے ، مگر وہ افرادِ ملت کے سامنے بھی جواب دہ ہوتے ہیں ۔ تاریخِ اسلام کے کئی ادوار میں ایسے حکم رانوں کی مثالیں موجود ہیں جو

تحکمانہ نہیں بلکہ خادمانہ انداز رکھتے تھے ۔ ان کی درویشانہ زندگی سب کے سامنے تھی اور وہ خدمت اور جواب دہی کو دعوت دیتے رہے ہیں ۔ اقبال نے کئی موارد میں ایسے حکم رانوں کی مثالیں دی ہیں ، جیسے :

سروری در دینِ ما خدمت گری است — عدلِ فاروقیؓ و فقرِ حیدریؓ است
قـائـدِ مـلـت شہنشاہِ مراد — تیغِ او را برق و تندر خانہ زاد
ہم فقیرے ، ہم شہِ گردون فرے — اردشیرے بـاردانِ بوذرےؓ
غرق بودش در زرہ بالاؤ دوش — درمیـانِ سینہ دل موئینہ پوش
آن مسلمانان کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند — مثلِ سلمانؓ در مدائن بودہ اند
حکم رانے بود و سامانے نداشت — دستِ او جز تیغ و قرآنے نداشت

* * *

طبعِ روشن مردِ حق را آبروست — خدمتِ خلقِ خدا مقصودِ اوست
خدمت از رسم و رہِ پیغمبری است — مزدِ خدمت خواستن سوداگری است

اصولِ تغیر (تغیرِ استعداد) قرآنِ مجید کا وہ اہم اصول ہے جسے تقدیرِ امم میں بے حد اہمیت ہے اور اقبال نے اسے بڑی تفصیل سے بیان فرمایا ہے ۔ اس اصول کے ایک حصے کو ، جدید علمِ سیاست کی رو سے ، ذہنی کشاد اور روشن فکری کہہ سکتے ہیں ۔ اسلامی اجتہاد بھی یہی ہے ۔ اجتہاد میں قرآن و سنت و اجماع کی روشنی میں ، قیاس سے کام لیتے ہوئے ، علما نئے مسائل کا اسلامی تعلیمات سے انطباق کرتے ہیں ۔ اصولِ تغیر کے دوسرے حصے کو سر نوشت یا تقدیر کہتے ہیں ۔ اختصار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ اقبال نئے مسائلِ حیات کا مردانہ وار سامنا کرنے کی دعوت دیتے ہیں ، نیز تقدیر شکنی اور تغیرِ تقادیر کے نکتے سمجھاتے ہیں :

آئینِ نو سے ڈرنا ، طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

* * *

وہ کل کے غم و عیش پہ کچھ حق نہیں رکھتا
جو آج خود افروز و جگر سوز نہیں ہے

وہ قوم نہیں لائقِ ہنگامۂ فردا
جس قوم کی تقدیر میں امروز نہیں ہے

* * *

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اُس میں
ناداں جسے سمجھے ہیں تقدیر کا زندانی

* * *

پابندیٔ تقدیر کہ پابندیٔ احکام ؟
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مردِ خرد مند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خرسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

قرآنِ مجید میں کوشش و کار کو بے حد اہمیت دی گئی ہے (جیسے ۵۳ : ۳۹) - اس ام الکتاب میں یہ اصول بھی آیا ہے کہ افراد و ملل کی حالت میں تغیر و تبدل کے بغیر ان کی تقدیر نہیں بدلتی (۱۳ : ۱۱) - سورۂ رعد کی اس آیت کی (جسے اقبال نے دیباچۂ ''پیام مشرق" میں نقل کیا ہے) مثبت و منفی تعبیرات ممکن ہیں - افراد یا ملل کی سر نوشت متعین نہیں اور نفس و ضمیر کے بدلنے سے تقدیر بدل سکتی ہے - افراد یا اقوام کے با استعداد ہو جانے پر ان کی تقدیر بہتر ہو جاتی ہے اور ان کی کم استعداد اور کاہل ہو جانے پر ان کی سر نوشت بھی زشت اور حوصلہ شکن صورت میں نمایاں ہوتی ہے - ان ہی اثباتی معانی میں اقبال "صدق و مروت" کو اپنا معمول بنانے والی اقوام کی اجتہادی غلطیوں کو قابلِ معافی سمجھتے ہیں اور ان کی تقدیر کو منقلب اور متغیر قرار دیتے ہیں :

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں
کمالِ صدق و مروت ہے زندگی ان کی
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں

قلندرانہ ادائیں ، سکندرانہ جلال
یہ آمتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

علامہ مرحوم نے بزبانِ نثر یوں لکھا ہے :

''مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنے فارسی تصانیف میں اسی صداقت کو مدِ نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔''[7]

اقبال کی یہ تحریر تقریباً ۱۹۲۳ کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ''انفس'' میں تغیر و انقلاب لانے اور توکل ، تدبیر و تقدیر نیز قناعت کے تازہ معانی بیان کرنے کا کام اقبال نے زیادہ اپنی فارسی کتابوں کے ذریعے انجام دیا ہے ، مگر ان کی اُردو شاعری یا اُردو اور انگریزی تحریریں ان معانی و مطالب سے خالی نہیں ہیں۔ فارسی کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر	تہِ ایں گنبدِ گرداں رہے است
اگر باور نداری ، خیز و در یاب	کہ چوں پا واکنی جولاں گہے ہست

• • •

نالیدی و تقدیر ہماں است کہ بود است	آں حلقہ زنجیر ہماں است کہ بود است

نومید مشو ، نالہ کشیدن دگر آموز

گر زیک تقدیر خوں گردد جگر	خواہ از حق حکمِ تقدیرِ جگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی روا است	زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست

۷۔ ''پیامِ مشرق'' ، دیباچہ۔

ارضیاں نقدِ خودی در باختند | نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است | تو اگر دیگر شوی، او دیگر است
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست | قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست
نوع دیگر بیں جہاں دیگر شود | ایں زمین و آسماں دیگر شود

کئی دیگر اکابرِ ملت کی طرح اقبال نے مسئلۂ جبر و اختیار یا تقدیر مقید و آزاد پر کافی لکھا ہے۔ ان کے نزدیک انسان اپنے سر نوشت ساز اعمال میں آزاد ہے، مگر اطاعتِ خدا اس کی آزادی میں اضافے کا موجب بنتی ہے۔ وہ جس حد تک خدا کا مطیع ہوگا، خدائی قوٰی اسی قدر اس کی معاون و مطیع ثابت ہوں گی۔ شیخ سعدیؒ نے ''بوستان'' میں کہا تھا:

توہم گردن از حکمِ داور مپیچ | کہ گردن نپیچد ز حکمِ تو ہیچ

اقبال اس بات کو یوں فرماتے ہیں (مثنوی ''اسرارِ خودی''، اطاعت مرحلۂ اول خودی):

در اطاعت کوش اے غفلت شعار | می شود از جبر پیدا اختیار
نا کس از فرماں پذیری کس شود | آتش ار باشد ز طغیاں خس شود
شکوہ سنجِ سختیٔ آئیں مشو | از حدودِ مصطفیٰؐ بیروں مرو

اقبال نے قناعت اور توکل کے عرفِ عام کے معانی قبول نہیں کیے۔ ان کے نزدیک، جبر و قدر کے بارے میں راہِ وسط اختیار کرنا ہی معقول روش ہے۔ ہمیں اپنی ممکنہ استعداد سے کام کرنا چاہیے مگر ساتھ ساتھ کامیابی کی خاطر خدا سے استعانت اور استمداد کرنا بھی راہِ صواب ہے۔ توکل و قناعت یہی ہے۔ بے عملی و بے کاری توکل و قناعت ہے، نہ تقدیر سے مربوط ہے:

اسی قرآن میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر
'تن بہ تقدیر'، ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

تھا جو ناخوب بتدریج وہی 'خوب' ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

• • •

غلام قوموں کے علم و عرفان کی ہے یہی رمزِ آشکارا
زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے، فضائے گردوں ہے بے کرانہ
خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی ؟
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

• • •

تقدیر ہے اک نام مکافاتِ عمل کا دیتے ہیں یہ پیغام خدایانِ ہمالہ

''جاوید نامہ'' (فلک مشتری) میں اقبال فرماتے ہیں کہ مردِ مومن خوشنودیٔ خدا کے کام انجام دیتا ہے ، اور خدا بھی اس کے دل خواہ کاموں کی تکمیل میں اس کی مدد کرتا ہے ۔ وہ صحابہ کرامؓ کے کارناموں کے بارے میں غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں کہ آخر ان کے کام محدود و نا مکمل کیوں نہ رہے ۔ چنانچہ حضرت خالدؓ بن ولید نے کسی جنگ میں شکست نہیں کھائی تھی ۔ حقیقت یہ ہے کہ مردِ مومن کی تدبیر ہمیشہ تقدیر کی شریک و دم ساز ہوتی ہے :

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ — لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ
جبر دینِ مرد صاحب ہمت است — جبرِ مردان از کمالِ قوت است
پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر — جبرِ مردِ خام را آغوشِ قبر
جبرِ خالدؓ عالمے برہم زند — جبرِ ما بیخ و بنِ ما بر کند
کارِ مردان است تسلیم و رضا — بر ضعیفان راست ناید ایں قبا
معنیٔ تقدیر کم فہمیدۂ — نے خودی را ، نے خدا را دیدۂ
مردِ مومن با خدا دارد نیاز — 'با تو ما سازیم ؛ تو با ما بساز'
عزمِ او خلاقِ تقدیرِ حق است — روزِ ہیجا تیرِ او تیرِ حق است

اس ضمن میں ''بالِ جبریل'' کا درجِ ذیل شعر شاعر کے بیان کا ایک نمایاں اعجاز ہے :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے، بتا تیری رضا کیا ہے ؟

ذیل کے اُردو اشعار بھی اسی سیاق میں ہیں :

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تو بھی
کہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا
خودی کے ساز میں ہے عمرِ جاوداں کا سراغ
خودی کے سوز سے روشن ہیں اُمتوں کے چراغ

مگر مجھے اعتراف ہے کہ ''چشمِ سرمہ سا'' میں ''تقدیر کی گہرائیاں نظر آنے'' کی بات سمجھی نہیں جا سکی :

نظر آئیں مجھے تقدیر کی گہرائیاں اس میں
نہ پوچھ اے ہم نشیں مجھ سے وہ چشمِ سرمہ سا کیا ہے ؟

مندرجہ بالا چار اصولوں کے علاوہ اور بھی کئی ایسے اصول جستہ و گریختہ صورت میں تصانیفِ اقبال میں مبرہن ہیں جو حکمتِ قرآنیہ سے ماخوذ و مستنیر ہیں اور تقدیرِ امم سے جن کا گہرا تعلق ہے ۔ ہم انہیں اجمالاً بیان کرتے ہوئے مسلمانوں کے موجودہ زوال و انحطاط کے بارے میں اقبال کے افکار کی طرف اشارہ کریں گے ، نیز بعض دیگر ضمنی امور کا ذکر بھی ۔

عروجِ امم کے وسائل

اقبال کے نزدیک انفرادی عروج ''خودی'' ہے اور ''عروجِ امم'' بے خودی ۔ ان کے نزدیک عروجِ امم کے کئی وسائل ہیں ، مگر ''قوتِ یقیں''، ''حرکی نظامِ تعلیم''، ''جوشِ کردار'' اور ''فکر و عمل کی جدت'' غالباً ان وسائل میں اہم تر ہیں ۔ ''یقین'' عقیدہ و عمل کی غیر متذبذب اور پائدار قوت ہے اور تقدیرِ امم میں اس کی بے حد اہمیت ہے :

دفعۃً جس سے بدل جاتی ہے تقدیرِ امم
ہے وہ قوت کہ حریف اس کی نہیں عقلِ حکیم
ہر زمانے میں دگرگوں ہے طبیعت اس کی
کبھی شمشیرِ محمدؐ ہے کبھی چوبِ کلیمؑ

* * *

دین ہو ، فلسفہ ہو ، فقر ہو ، سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقائد کی بنا پر تعمیر
حرف اس قوم کا بے سوز ، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقائد سے تہی جس کا ضمیر

اقبال کا یقین قرآنِ مجید میں مذکور ''ایمان'' کے مترادف ہے اور ظاہر ہے کہ عمل بلکہ سخت کوشی کا اس کے ساتھ گہرا رابطہ ہے ۔ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات کے ''دیباچے'' میں اس حکمتِ قرآنیہ کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ یقین کی تعریف میں ان کے متعدد اشعار اس بے یقین عصر میں ایمان آفریں ہیں :

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا
یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے
یقیں پیدا کر اے غافل یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

* * *

یقیں مثلِ خلیلؑ آتش نشینی
یقیں اللہ مستی ، خود گزینی

* * *

سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بہتر ہے بے یقینی

* * *

مقامِ شوق بے صدق و یقیں نیست یقیں بے صحبتِ روح الامیںؑ نیست

گر از صدق و یقیں داری نصیبے قدم بیباک نہ، کس درکمیں نیست

* * *

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا ؟
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
یقیں محکم ، عمل پیہم ، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

اقبال کے تعلیمی افکار پر بہت لکھا جا چکا ہے ۔ انھوں نے عام تبصرو اور اساتذہ یا مدارس کے انتقاد کے پردے میں یہ بات روشن کی ہے کہ تعلیم کا منشا بھرپور شخصیت والے افراد کی تولید اور امم غیور کی تشکیل ہے :

جس پیرِ فلک نے ورق ایام کا الٹا
آئی یہ صدا 'پاؤ گے تعلیم سے اعزاز'
آیا ہے مگر اس سے عقیدوں میں تزلزل
دنیا تو ملی ، طائرِ دیں کر گیا پرواز
دیں ہو تو مقاصد میں بھی پیدا ہو بلندی
فطرت ہے جوانوں کی زمیں گیر ، زمیں تاز
مذہب سے ہم آہنگیٔ افراد ہے باقی
دیں زخمہ ہے ، جمعیتِ ملت ہے اگر ساز
بنیاد لرز جائے جو دیوارِ چمن کی
ظاہر ہے کہ انجامِ گلستاں کا ہے آغاز
پانی نہ ملا زمزمِ ملت سے جو اس کو
پیدا ہیں نئی پود میں الحاد کے انداز

* * *

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے ترا
کہاں سے آئے صدا لا الٰہ الا اللہ

• • •

چوبی بینی کہ رہزن کارواں کُشت — چہ پرسی کاروانے را چساں کُشت
مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی — کہ از وے روحِ قومے می تواں کُشت

"جوشِ کردار" اور "جدتِ فکر و عمل" کے بارے میں بالترتیب اقبال نے نپولین (م ۱۸۲۱) اور مسولینی (م ۱۹۴۵) کے طرز عمل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علامہ مرحوم نے تیسری گول میز کانفرنس کے اختتام پر فرانس اور اٹلی میں گزر فرمایا تھا۔ نپولین کی قبر دیکھ کر اور مسولینی سے ملاقات کر کے انھوں نے اپنے اثرات بیان فرمائے جو "بالِ جبریل" کی دو نظموں کی صورت میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ یاد رہے کہ نپولین یا مسولینی، اقبال کے نقطۂ نظر سے، کوئی مثالی حکم ران نہ تھے بلکہ موخر الذکر پر بعد میں انھوں نے انتقادات بھی لکھے ہیں، مگر دوسروں کے اچھے اوصاف کی تعریف کرنے میں اقبال نے کبھی بخل سے کام نہیں لیا ہے:

راز ہے، راز ہے، تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

• • •

ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ذوقِ انقلاب
ندرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملت کا شباب
ندرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی
ندرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارہ لعلِ ناب

''بانگِ درا'' کا ایک قطعہ ''ارتقا'' ، جس میں اقبال مسلمانانِ عرب کی مبارزہ آمیز زندگی کی مثال دیتے ہیں ، اس ضمن میں اور بھی معنی خیز ہے ۔ اس کا آخری فارسی شعر فرج ترشیزی (گیارھویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر مقیم حیدر آباد دکن) کا ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفویؐ سے شرارِ بو لہبی
حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی ، جفا طلبی
سکوتِ شام سے تا نغمۂ سحرگاہی
ہزار مرحلہ ہائے فغانِ نیم شبی
کشا کشِ زم و گرما ، تپ و تراش و خراش
ز خاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی
مقامِ پست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیساں و آتشِ عنبی
اسی کشا کشِ پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے رازِ تب و تابِ ملتِ عربی
''مغاں کہ دانۂ انگور آب می سازند
ستارہ می شکنند ، آفتاب می سازند''

اقبال ملت کے لیے مفید اور پابندِ ضابطۂ ''قوت'' کے حصول کے آرزومند تھے ۔ اسی لیے وہ قوت و شکوہ سے محروم نبوّت کو بھی اہمیت نہیں دیتے :

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک
تاریخِ امم کا یہ پیامِ ازلی ہے
'صاحبِ نظراں ، نشۂ قوت ہے خطرناک
اس سیلِ سبک سیر و زمیں گیر کے آگے
عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک

لا دیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

• • •

دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار
فتنۂ ملتِ بیضا ہے امامت اُس کی
جو مسلماں کو سلاطیں کا پرستار کرے
محکوم کے الہام سے اللہ بچائے
غارت گرِ اقوام ہے وہ صورتِ چنگیز
وہ نبوّت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش
جس نبوّت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام
ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد

اقبال کا مہدی یا مردِ منتظر وہی ہے جو خود آگاہ اور خودی گستر ہو۔ ان کے نزدیک ملت کی بیداری کی خاطر مہدی، مردِ منتظر یا فوق البشر کے تصورات کی تشہیر بُری نہیں۔ اس ضمن میں وہ نیٹشے (م ۱۹۰۰) کے تصورِ فوق البشر اور جرمنوں کی بیداری کی مثال دیتے ہیں:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغِ چمن کو
'مجذوب فرنگی' نے باندازِ فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو
ہو زندہ کفن پوش تو میت اسے سمجھیں
یا چاک کریں مردکِ ناداں کے کفن کو؟

علامہ مغفور کی یہ جدت اور ندرت ملاحظہ ہو کہ وہ حسین بن منصور حلاج (م ۹۲۱/۳۰۹) کی شطحیاتی گفتگو ''انا الحق'' کو فرد کے لیے

ناروا مگر ملت کے لیے روا بتاتے ہیں ۔ مدعا یہ کہ فرد کا دعویٰ حقانیت گمراہ آمیز ہو سکتا ہے ، مگر ملتِ اسلامیہ کی سی ملتِ حق کے لیے ایسا ادعا نامناسب نہیں کیونکہ اسے اپنے راہِ حق پر گام زن ہو جانے کا یقین ہے ، اور خدا کے سوا اسے کسی کا غلبہ و تفوق منظور نہیں ہے ۔ ''انا الحق'' کی یہ ملی توضیح ''ارمغانِ حجاز'' میں دیکھی جا سکتی ہے کہ :

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست — سزائے او چلیپا ہست یا نیست ؟
اگر فردے بگوید سرزنش بہ — اگر قومے بگوید ناروا نیست
بہ آن قوم انا الحق ساز گار است — کہ از خونش نمِ ہر شاخ سار است
نہان اندر جلال او جمالے — کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است
میانِ امتان والا مقام است — کہ آن ملت دو گیتی را امام است
نیاساید ز کارِ آفرینش — کہ 'خواب' و 'خستگی' بروے حرام است
وجودش شعلہ از سوزِ درون است — چو خس او را جہانِ چند وچون است
کند شرح 'انا الحق' ہمتِ او — پے ہر 'کن' کی می گوید 'یکون' است
بجامِ نو کہن مے از سبو ریز — فروغِ خویش را بر کاخ و کو ریز
اگر خواہی ثمر از شاخِ منصور — بہ دل 'لا غالب الا اللہ' فرو ریز

رابطہ با ماضی کو اب ماہرینِ سیاسیات بھی اہمیت دینے لگے ہیں اور بالکل نیا طرزِ عمل اختیار کرنے والی اقوام ہی اس رابطے کی منکر ہوں گی ۔ مسلمانوں کا رابطہ انبیا و رسل کی تاریخ اور خصوصاً تاریخِ اسلام کے ساتھ ہے ۔ اقبال نے اس رابطے کو مستحکم رکھنے اور توحیدِ خداوندی کی نشر و اشاعت کے لیے ملتِ اسلامیہ کو کئی موارد میں تاکید کی ہے ۔ ذیل کے اشعار مثنوی ''رموزِ بے خودی'' میں سے ہیں اور ان میں دانائے راز اپنے فرضِ منصبی سے بخوبی عہدہ برآ ہوتے ہیں :

چیست تاریخ اے خود بے گانہ — داستانے ، قصہ ، افسانہ ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند — آشنائے کار و مردِ رہ کند
روح را سرمایہ تاب است ایں — جسمِ ملت را چو اعصاب است ایں
شمع او بختِ امم را کوکب است — روشن از وے امشب وہم دیشب است
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو — از نفسہائے رسیدہ زندہ شو

دوش را پیوند با امروز کن
زندگی را مرغِ دست آموز کن
رشتۂ ایام را آور بدست
ورنہ گردی روز کور وشب پرست
سر زند از ماضیٔ تو حالِ تو
خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ار خواہی حیات لا زوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است
مے کشان را شور قلقل زندگی است

• • •

نقطۂ ادوارِ عالم لا اللہ
انتہائے کارِ عالم لا اللہ
چرخ را از زور او گردندگی
مہر را پایندگی ، رخشندگی
بحر گوہر آفرید از تابِ او
موج در دریا تپید از تابِ او
صد نوا داری چوخوں در تن روان
خیز و مضرابے بہ تارِ او رسان
زانکہ در تکبیر راز بود تست
حفظ و نشرِ لا اللہ مقصود تست
تا نخیزد بانگِ حق از عالمے
گر مسلمانی نیاسائی دمے
می ندانی آیۂ ام الکتاب
امتِ عادل ترا آمد خطاب ؟[۸]
آب و تابِ چہرۂ ایام تو
در جہاں شاہد علی الاقوام تو
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ
از علومِ امیے پیغام دہ
امیے پاک از 'ہویٰ' ، گفتارِ او
شرح رمزِ 'ماغویٰ' گفتارِ او[۹]
اے کہ خور دستی ز مینائے خلیل[۴]
گرمیٔ خونت ز صہبائے خلیل[۴]
بر سرِ ایں باطل حق پیرہن
تیغِ 'لا موجود الا ھو' بزن
جلوہ در تاریکیٔ ایام کن
آنچہ برتو کامل آمد ، عام کن[۱۰]
لرزم از شرم تو چوں روز شمار
پرسدت آں آبروئے روزگار
حرفِ حق از حضرتِ ما بردۂ
پس چرا با دیگراں نسپردۂ ؟

اقبال بیداریٔ دل (عقل پر عشق کی برتری) اور ادب برائے زندگی کو بھی عروج و سر بلندیٔ امم کے لوازم میں سے شمار کرتے ہیں :

دلِ بیدار فاروقیؓ دلِ بیدار کراریؓ
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

۸- ۲ : ۱۴۳ ۹- ۵۳ : ۲ ۱۰- ۵ : ۳

دلِ بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک
نہ تیری ضرب ہے کاری ، نہ میری ضرب ہے کاری

* * *

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے امتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

* * *

جہانِ مہر و مہ زناریٔ اوست — کشاد ہر گرہ از زاریٔ اوست
پیامے دہ زمن ہندوستاں را — غلام آزاد از بیداریٔ اوست
دلِ ما آتش و تن موجِ دودش — تپید دمبدم سازِ وجودش
بذکرِ نیم شب جمعیتِ او — چو سیمابے کہ بندد چوبِ عودش

* * *

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے ، وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں ، وہ صدف کیا ، وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو ، وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا ؟
سرود و شعر و سیاست ، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندہ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں ، تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

منقولہ اشعار کی بلاغت کا تقاضا ہے کہ بزبانِ نثر ان کی توضیح نہ کی جائے۔

امتِ مسلمہ کے اسبابِ زوال

امتِ مسلمہ کے معاصرانہ زوال (غلامی، علمی اور معاشرتی تقلید، نیز معاشی عقب ماندگی) کے اسباب اقبال نے کئی موارد میں گنوائے ہیں۔ جو اسباب انھوں نے بتائے، ان کے مزید شاخ و برگ نکالے جا سکتے ہیں اور بعض مسلمان ممالک کے مخصوص حالات کے پیشِ نظر بعض اسباب کا اضافہ بھی کر سکتے ہیں، مگر حکیم الامت کی کسی ایک تشخیص سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اپنی شاہ کار تالیف "جاوید نامہ" میں انھوں نے مظلوم انسانوں اور مسلمانوں کے اسبابِ زوال بڑی صراحت سے بیان فرمائے ہیں۔ شاعر "ماورائے افلاک"، قوتِ عشق کے ذریعے، "جمالِ باری" کے حضور حوادثِ دنیا کو یوں بیان کرتا ہے:

غالباں غرق اند در عیش و طرب — کار مغلوباں شمارِ روز و شب
از ملوکیت جہانِ تو خراب — تیرہ شب در آستینِ آفتاب
دانشِ افرنگیاں غارت گری — دیرہا خیبر شد از بے حیدری
آنکہ گوید لا الٰہ بے چارہ ایست — فکرش از بے مرکزی آوارہ ایست
چار مرگ اندر پے ایں دیر میر — سود خوار و والی و ملا و پیر

گویا کئی اقوام کو استبدادی نظام اور مغربی علم و دانش کی سفاکیت نے دبا رکھا ہے، مگر مسلمانوں کو بے مرکزیت (عدمِ اتحاد اور توحید کے مضمرات سے روگردانی) نے فکر و عمل سے محروم کر رکھا ہے، اور سود خوار، والی، ملا اور پیر ان کے لیے وبالِ جان بنے ہوئے ہیں۔

توحید کے اتحاد آموز تقاضے اقبال نے ایک اُردو قطعے میں یوں بیان فرمائے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلۂ علمِ کلام

روشن اس ضو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میرِ سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
'قل ھواللہ' کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ ، اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ
وحدت افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام
قوم کیا چیز ہے ، قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

"جاوید نامہ" میں بحث ایک دوسرے اسلوب سے ملتی ہے ۔ شاعر (زندہ رود) پوچھتا ہے کہ آیا مسلمان اپنے موجودہ زوال اور اضمحلال پر چپ سادھ لیں یا ان کی تجدیدی کوششیں نتیجہ خیز ہو سکتی ہیں ؟ ندائے جمال سے یہ پیغام ملتا ہے کہ احیائے مسلسل نا ممکن نہیں اور مسلمان توحید کے عملی تقاضے اپنانے سے دوبارہ سربلند ہو سکتے ہیں ۔ توحید کے عملی تقاضے یہ ہیں کہ ایک خدا ، ایک رسول ، ایک کتاب اور ایک مرکزِ ملی (کعبہ) کو ماننے والے اپنے فروعی اختلافی مسائل کو بالائے طاق رکھتے ہوئے ، فکر و عمل کی وحدت و یگانگت کو اپنا اشعار و دثار بنائیں ۔

زندہ رود

چیست آئینِ جہانِ رنگ و بُو — جز کہ آبِ رفتہ می ناید بجُو
زندگانی را سرِ تکرار نیست — فطرتِ او خوگرِ تکرار نیست
زیر گردوں رجعت او را نارواست — چوں ز پا افتاد قومے بر نخاست
ملتے چوں مرد کم خیزد ز قبر — چارۂ او چیست غیر از قبر و صبر

ندائے جمال

زندگانی نیست تکرارِ نفس — اصلِ او از حیؔ و قیوم است و بس
قربِ جاں با آنکہ گفت 'انی قریب' — از حیاتِ جاوداں بردن نصیب
فرد از توحیدِ لاہوتی مشود — ملت از توحیدِ جبروتی مشود
بے تجلی نیست آدم را ثبات — جلوۂ ما فرد و ملت را حیات

ہر در از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال ، آں را جمال

چیست ملت اے کہ گوئی لا الٰہ ؟
با ہزاراں چشم بودن یک نگہ

اہلِ حق را حجت و دعویٰ یکے است
'خیمہ ہائے ما جدا ، دلہا یکے است'

یک نگاہی را بچشمِ کم مبیں
از تجلی ہائے توحید است ایں

ملتے چوں می شود توحید مست
قوت و جبروت می آید بدست

مردہٴ ؟ از یک نگاہی زندہ شو
بگذر از بے مرکزی پائندہ شو

وحدتِ افکار و کردار آفریں
تا شوی اندر جہاں صاحب نگیں

ملوکیت ، جسے یہاں ''والی'' کے لفظ سے نمایاں کیا گیا ، اقبال کی اصطلاح میں صرف شاہی نظام ہی نہیں بلکہ ہر مستبد اور آمرانہ نظامِ حکم رانی (استحصالی طریق) ملوکیت کی ہی ایک صورت ہے :

کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ 'میر و سلطاں' پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ 'سلطاں' غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
شرعِ ملوکانہ میں جدتِ احکام دیکھ
صور کا غوغا حلال ، حشر کی لذت حرام

اقبال استبدادی اور استحصالی نظامِ سیاست کے بے حد خلاف تھے اور مظلوموں کی حمایت میں انھوں نے بڑی درد مندی دکھائی ہے :

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

• • •

ہنوز اندر جہاں آدم غلام است
نظامش خام و کاوش ناتمام است

غلامِ فقر آں گیتی پناہم
کہ در دینش ملوکیت حرام است

خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بدستِ خویش بنوشت

باں ملت سروکارے ندارد
کہ دہقانش برائے دیگراں کشت

فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے اجتماعی زوال کے چار بڑے اسباب میں سے

ایک یہی ملوکیت ہے ۔ نبی اکرمؐ نے قیصر و کسریٰ کے لیے حکم رانوں کی نابودی کا مژدہ سنایا تھا ، مگر بدقسمتی دیکھیے کہ خود مسلمانوں نے آج تک قیصر و کسریٰ اپنائے رکھے ہیں :

بندۂ مومن ز قرآن بر نخورد — در ایاغِ او نہ مے دیدم ، نہ دُرد
خود طلسمِ قیصر و کسریٰ شکست — خود سرِ تختِ ملوکیت نشست
تا نہالِ سلطنت قوت گرفت — دینِ او نقش از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نگہ گردد دگر — عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

دوسرے اسباب میں سود خواری (ناجائزہ منافع خوری) ، مُلائی اور پیری مریدی ہے ۔ اسلام نے تجارت کی حوصلہ افزائی اور سود خواری کی کمر شکنی کی ، مگر اس معاملے میں اسلام کے نام لیواؤں کا طرزِ عمل عجیب رہا ہے ۔ انھوں نے بالعموم تجارت کو ترک کیے رکھا اور جنھوں نے یہ پیشہ اپنایا ، انھوں نے جائز منافع پر اکتفا نہ کیا ، بلکہ اکثراً زر اندوز اور سود خوار بن گئے ۔ ان محدود افراد نے اکثریت کا استحصال کیے رکھا ہے ۔ "مُلا" اور فقیہ ، پیر اور شیخ و صوفی کے خلاف اقبال نے بہت لکھا ہے اور یہ محض سخن گسترانہ باتیں نہیں ہیں ۔ مگر یاد رہے کہ اقبال کا ہدفِ تنقید دورِ انحطاط کے "مُلا" و صوفی ہیں ، وگرنہ اکابر علما اور شخصیت پرور صوفیہ کا انھوں نے ہمیشہ احترام کیا ہے ۔ ترکیہ کے ایک معاصر روشن فکر سیاست مدار شاہزادہ محمد سعید حلیم پاشا (۱۸۶۰ - ۱۹۲۱) کے افکار بھی اسی قسم کے تھے ۔ چنانچہ ان کے جس مبسوط مقالے کا انگریزی ترجمہ حیدر آباد دکن کے سہ ماہی مجلہ ''اسلامک کلچر'' کی سب سے پہلی اشاعت (جنوری ۱۹۲۷ء) میں شامل تھا ، اسی کے پیشِ نظر اقبال نے ''جاوید نامہ'' میں ان کا ذکر کیا ، اور ان ہی کی زبانی دورِ انحطاط کے علمائے سو اور مُلاؤں کے بارے میں یہ تبصرہ کیا ہے :

دینِ حق از کافری رسوا تر است — زانکہ "مُلا" مومنِ کافر گر است
از شگرفیہائے آن قرآن فروش — دیدہ ام روح الامین[۴] را در خروش
ز آنسوئے گردون دلش بیگانۂ — نزدِ او ام الکتاب افسانۂ
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد — ملت از قال و اقولش فرد فرد

دینِ کافر ، فکر و تدبیرِ جہاد دینِ "ملا" فی سبیل اللہ فساد

اس ضمن میں ''ارمغانِ حجاز'' کی وہ دو بیتیاں قابلِ ذکر ہیں جن کا عنوان ''صوفی و "ملا"'' ہے ۔ ان میں صوفی و "ملا" کی گمراہ کن تاویلاتِ قرآن کا ذکر ہے ۔ پست ہمتی ملاحظہ ہو کہ بعض کی روزی ''مزار فروشی'' سے ہے ۔ وہ لوگوں کو دوزخِ عقبیٰ سے ڈراتے ہیں ، مگر دوزخِ غلامی کے خلاف ایک لفظ نہیں کہتے ۔ انہیں معابد و مکاتب کے فرنگی مآب ہونے سے کوئی خوف نہیں آتا اور قرآنِ مجید ایسی سراپا حکمت کتاب کو انہوں نے جھاڑ پھونک کا طومار بنا رکھا ہے :

ز من بر صوفی و "ملا" سلامے کہ پیغامِ خدا گفتند ما را
ولے تاویلِ شان در حیرت انداخت خدا و جبرئیل[۳] و مصطفیٰ[۴] را

ز دوزخ واعظِ کافر گرے گفت حدیثے خوشتر از وے کافرے گفت
'نداند آں غلام احوالِ خود را کہ دوزخ را مقامِ دیگرے گفت'

مریدے خود شناسے پختہ کارے بہ پیرے گفت حرفِ نیش دارے
'بمرگِ ناتمامے جاں سپردن گرفتن روزی از خاک مزارے'

فرنگی صید بست از کعبہ و دیر صدا از خانقاہاں رفت 'لاغیر'
حکایت پیشِ "ملا" باز گفتم دعا فرمود 'یا رب عاقبت خیر'

بہ بندِ صوفی و "ملا" اسیری حیات از حکمتِ قرآں نگیری
بآیاتش ترا کارے جز ایں نیست کہ از یاسینِ او آساں بمیری

ذیل کے اشعار میں صوفی و "ملا" کی بے عملی ، ریا آمیز دین داری ، سربزیری اور دعا و کرامات فروشی اور مسائلِ ملیہ سے بے توجہی اور بے بہرگی اس قدر نمایاں ہے کہ کسی توضیح کی ضرورت نہیں :

"ملا" کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

• • •

آنکہ بود اللہ او را ساز و برگ فتنۂ او حبِ مال و ترسِ مرگ

• • •

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال
ملّا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

* * *

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ 'الست'
فقیہہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور
کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگِ دست بدست
گریز کشمکشِ زندگی سے مردوں کی
اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست ؟

* * *

انداز بیاں گرچہ بہت شوخ نہیں ہے
شاید کہ اُتر جائے ترے دل میں مری بات
یا وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل
یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدا مست
یہ مذہبِ ملّا و جمادات و نباتات

* * *

ز رومی گیر اسرارِ فقیری ‫ ‬ کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی از وے ‫ ‬ رسیدی بر مقامِ سربزیری

* * *

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا ‫ ‬ ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات

* * *

رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات
ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات
خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات

محکوم ہو سالک تو یہی اس کا 'ہمہ اوست'
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

بعض اشعار میں اقبال نے صوفی و "ملا" کے ساتھ ساتھ جمود آموز شعرا کی بھی خبر لی ہے :

چہ گویمت کہ چہ بودی ، چہ کردۂ، چہ شدی
کہ خوں کند جگرم را ایازۂ محمود
تو آں نۂ کہ مصلیٰ ز کہکشاں می کرد
شراب صوفی و شاعر ترا ز خویش ربود

* * *

کسے خبر کہ سفینے ڈبو چکی کتنے
فقیہ و صوفی و شاعر کی ناخوش اندیشی

بہرحال ، ملاؤں اور خصوصاً صوفیوں کے نام اقبال کا پیغام یہ ہے کہ :

اے پیرِ حرم ، رسم ور ، خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا
اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت
دے ان کو سبق خود شکنی ، خود نگری کا
تو ان کو سکھا خارہ شگافی کے طریقے
مغرب نے سکھایا انہیں فن شیشہ گری کا

* * *

یہ حکمتِ ملکوتی ، یہ علمِ لاہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکرِ نیم شبی ، یہ مراقبے ، یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ عقل ، جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں ، تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

* * *

ایں نکتہ کشائندۂ اسرارِ نہان است
ملک است تنِ خاکی و دیں ، روح و روان است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربط تن و جان است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سنان خیز
از خوابِ گران ، خوابِ گران ، خوابِ گران خیز
از خوابِ گران خیز

آخر میں مثنوی ''پس چہ باید کرد'' کی طرف اشارہ کر دیں - یہ تقدیرِ امم کا آئینہ خانہ ہے - اس میں اقبال نظام ہائے زندگی اور نظریاتِ حکم رانی پر روشنی ڈالتے ہیں - ایک نظام انکارِ خدا پر مبنی ہے اور یہ جلد یا بدیر نابود ہو جائے گا کیونکہ الحاد ایک غیر معقول اور غیر منطقی روش ہے :

در مقامِ لا نیاساید حیات — سوے الا می خرامد کائنات
لا و الا برگ و سازِ اُمتاں — نفیٔ بے اثبات ، مرگِ اُمتاں

دوسرا نظام ''حکمتِ فرعونی'' پر مبنی ہے جس میں دین و سیاست کی جدائی اور حکم ران پرستی کی تلقین ہے - اس مطرود نظام میں دین کو بھی سیاست کے تابع رکھا جاتا ہے ، اور بدقسمتی سے پہلے نظام کی طرح اس نظام کا ابھی دنیا میں کافی تداول ہے :

دخترانِ او بزلفِ خود اسیر — شوخ چشم و خود نما و خردہ گیر
ہر زمان اندر تلاشِ ساز و برگ — کارِ او فکرِ معاش و ترسِ مرگ
منعمانِ او بخیل و عیش دوست — غافل از مغز اند و اندر بندِ پوست
قوّتِ فرماں روا معبودِ او — در زیانِ دین و ایمان سودِ او
از حد امروزِ خود بیروں نجست — روزگارش نقشِ یک فردا نہ بست
از نیاگاں دفترے اندر بغل — الاماں از گفتہ ہائے بے عمل !
دینِ او عہدِ وفا بستن بغیر — یعنی از خشتِ حرم تعمیرِ دیر

اقبال کا دل خواہ البتہ تیسرا نظام ہے جسے اسلامی نظامِ حیات کہہ سکتے ہیں اور اقبال نے مثنوی میں اسے حکمتِ کلیمی کا عنوان دیا ہے -

یہ مردِ مومن کا نظامِ زندگی ہے جس میں دین و سیاست ایک ہیں اور اقبال کی تصانیف کا معتدبہ حصہ اسی نظام کی توضیح و تبیین کے لیے وقف رہا ہے ۔ اسی نظام نے ہر دور میں تاریخِ انسانی کو نیک نام کیا اور تقدیرِ امم کی پائداری اسی کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ :

ابتدائے عشق و مستی قاہری است — انتہائے عشق و مستی دلبری است
مردِ مومن از کمالاتِ وجود — او وجود و غیر او ہر شے نمود

اسی طرح مثنوی ''مسافر'' کا وہ حصہ بھی توجہ طلب ہے جس میں اقبال نے افغانستان کے سابق بادشاہ کی ''تقدیرِ امم'' کے قرآنی فلسفے کی طرف راہنمائی فرمائی ہے ۔

علامہ اقبالؒ

اسلامی تصوف*

اسلامی تصوف کی یہی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا بھی رکھے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھر بار، اہل و عیال کو ترک کر کے جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے یوگ کو جو صرف اپنی ذات کے لیے ہو ایک بے فیض اور خشک چشمے سے تشبیہ دیتا ہے۔ بے شک یکسوئی حاصل کرنے کے لیے خلوت و عزلت نشینی کی ضرورت ہے، لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے۔ در اصل ترکِ دنیا ایک بُرا نمونہ ہے اہل دنیا کے کاروبار کے لیے، بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے الٰہی قانون کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے پھولنے پھلنے کا متمنی ہے۔

---

*جناب محمد دین فوق مرحوم کے اس سوال کے جواب میں کہ ''اسلامی تصوف دنیا داری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے؟'' (مشمولہ ''طریقت'' برائے اگست ۱۹۱۴) : سید عبدالواحد معینی، مرتب، ''مقالات اقبال'' (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳)، ص ۱۳۶ -

معین الدین عقیل

اقبال اور مسئلۂ خلافت

اقبال بیسویں صدی میں ملتِ اسلامیہ کے ذہن کے اولین معمار ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کے انحطاط کے حقیقی اسباب کا جائزہ لیا تھا اور ان کی تشخیص کے بعد انھوں نے اسلام کے تصورِ حیات اور اس کی بنیادی اقدار کو ان کی اصل شکل میں پیش کیا۔ اسلام کی جو تشریح و توضیح اقبال نے کی ہے اس کی امتیازی خصوصیت اس کا حرکی اور انقلابی پہلو ہے۔ اپنے مقاصد کے تحت انھوں نے ایک تو اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید کی اور اسلامی قومیت کے تصور کو اجاگر کیا اور دوسرے مغربی افکار اور ان کے زیرِ اثر رونما ہونے والی مختلف تحریکوں پر سخت تنقید کی اور قوم کو تمدنی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات کو اختیار کرنے کی تلقین کی اور ان کے جذبۂ عمل کو بیدار کیا۔ ان کے خیالات نے برعظیم کے مسلمانوں میں اتحادِ اسلامی کے جذبات کو تقویت پہنچائی جو عام مسلمانوں میں مقبول ہو رہے تھے۔ برعظیم کے مسلمانوں کی قومی زندگی پر اُن کے اثرات یورپ سے واپسی کے بعد مرتسم ہونے شروع ہوئے۔ ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت (۱۹۱۵) سے فکرِ اقبال کے نئے دور کا آغاز ہوا ہے اور اسی طرح یہ ملت کی مزاجی کیفیت کی نئی تعمیر اور تغیر کے عمل کی شروعات تھی، جس کا نتیجہ بعد میں اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید، ایک آزاد قوم کے احیا اور ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کی صورت میں نکلنے والا تھا۔ یہ ان کا مطمحِ نظر تھا، کیونکہ ان کے خیال میں ہر قوم کے لیے ایک ملک ضروری ہے۔ ساتھ ہی

اقبال نے کہا تھا کہ دراصل اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے ۔[1] انھوں نے دنیائے اسلام کے نا قابل تقسیم ہونے کا خیال پیش کیا اور جدید حالات کے مطابق عالم اسلام کے اتحاد پر زور دیا — خواہ یہ اتحاد عالم گیر ریاست کی صورت میں ہو ، اسلامی ریاستوں کی ایک صورت ہو یا متعدد آزاد ریاستوں کی صورت میں ہو ، جن کے معاہدات اور میثاقات خالص معاشی و بنیادی مصلحتوں پر مبنی ہوں ۔[2] یہاں الماوردی کی تائید میں انھوں نے ایک مرکز پر بھی غور کیا[3] اور دوسرے انھوں نے جمال الدین افغانی کے اس تصور کو بھی قبول کیا کہ مکہ معظمہ مذہبی اعتبار سے مسلمانوں کا مرکز رہے گا ۔[4] لیکن اقبال نے اتحاد اسلامی کی مرکزیت کے لیے تاریخ اسلام کے قرون اولیٰ کے نظام خلافت کا تصور پیش نہیں کیا ۔ اپنے عہد کے دیگر قائدین کے مقابلے میں خلافت کے تعلق سے اقبال کا اپنا علیحدہ نقطہ نظر تھا ۔

اقبال کی شاعری اور فکر کا اہم دور ''اسرار خودی'' کی اشاعت (۱۹۱۵) سے ہوا ہے اور ۱۹۳۰ میں تصور پاکستان کے اظہار سے اس میں ایک نمایاں اور انقلاب آفریں موڑ رونما ہوا ہے ۔ یہی دور عالم اسلام کے لیے نہایت ابتلا و انتشار کا حامل تھا ۔ خود ہندوستان میں مسلمان کچھ ہی عرصہ قبل تقسیم بنگال کی تنسیخ کے فیصلے سے دو چار ہوئے تھے ۔[5] انھیں بیرون ہند کے واقعات بھی متاثر کر رہے تھے ۔ ایران کو برطانیہ

۱۔ لطیف احمد شروانی ، مرتب ، ''حرف اقبال'' (لاہور ، ۱۹۵۵) ، ص ۱۵۲ - ۱۵۳ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۵۹ ۔

۳۔ اقبال ، ''خلافت اسلامیہ'' مشمولہ عبدالواحد معینی ، مرتب ، ''مقالات اقبال'' (لاہور ، ۱۹۶۳) ، ص ۹۳ و بعدہ ۔

۴۔ اقبال ، *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (لاہور ، ۱۹۵۱) ، ص ۱۳۵ ، ۱۵۳ ۔

۵۔ اس کے اثرات اور رد عمل کے لیے : مطیع الرحمٰن ، *From Consultation to Confrontation* (لندن ، ۱۹۷۰) ، ص ۲۳۳ - ۲۵۲ و بعدہ ۔

اور روس نے باہمی گٹھ جوڑ کر کے ۱۹۰۷ میں اپنے مفادات کے منطقے میں تقسیم کر لیا تھا ۔ اٹلی نے ترکیہ کے مقبوضہ علاقے طرابلس میں جنگ شروع کر دی اور ساتھ ہی ترکیہ کے خلاف بلقان جنگ شروع ہو گئی ۔ اس سے مسلمانوں کی عالمی برادری و اخوت کے جذبات کو شدید جھٹکا پہنچا ۔ انھیں اگر اس وقت یہ احساس ہو گیا کہ یورپی اقوام نے مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صلیبی جنگوں کا آغاز کر دیا ہے تو یہ بعید از خیال امر نہیں تھا ۔ پہلی جنگِ عظیم کے ختم ہونے کے بعد برِعظیم کے مسلمانوں کی خواہش تھی کہ ترکیہ کے ساتھ باعزت سمجھوتہ کیا جائے ، لیکن بعض یقین دہانیوں کے باوجود انگریزوں نے ترکیہ کے مقبوضہ علاقے موصل پر پیش قدمی کر دی اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا ۔[۶] پھر ولسن کے چودہ نکات کے تسلیم کر لینے کے باوجود اتحادیوں نے ترکیہ کو تقسیم کر لیا ۔ مسلمانوں میں انگریزوں کے خلاف غم و غصہ پہلے سے موجود تھا ۔ پھر جب انھوں نے دیکھا کہ انگریزوں کے اشارے پر یونانیوں نے بھی سمرنا پر حملہ کر دیا ہے اور نہتے ترکوں کا قتلِ عام ہو رہا ہے تو انھیں یقین ہو گیا کہ برطانیہ اپنی مملکت کو مضبوط کرنے کے لیے انتقامی جذبے کے تحت مسلم ممالک کی آزادی کو سلب کر رہا ہے تاکہ وہ برِعظیم میں مزید اپنے قدم جما لے ۔ اگرچہ جس زمانے میں یہ صورتِ حال رونما ہو رہی تھی ، سلطنتِ عثمانیہ بہت کمزور ہو چکی تھی ، تاہم اس سے یہ اُمید کی جا سکتی تھی کہ وہ ایک مسلم وفاق کی صورت میں ، خلافت کے رشتے سے مبدل ہو کر ، ان علاقوں کا تحفظ کرے گی جو اب تک اس کے زیرِ حکومت تھے ۔ خلافت کے بارے میں عوامی طرزِ عمل ، اس صورتِ حال میں جو پیش آ رہی تھی ، خواہ کچھ ہی رہا ہو ، مسلمانوں کے روشن خیال طبقے کو زیادہ فکر یہ تھی کہ ایک مسلم مملکت پارہ پارہ ہو رہی ہے ۔ اسے ان فقہی مشکلات کا خیال کم تھا جو خلافت کے ختم ہو جانے سے پیدا ہو سکتی تھیں ۔ اس صورتِ حال سے برِعظیم کے مسلمانوں میں اضطراب پھیل

۶۔ کے ۔ کے ۔ عزیز ، *Britain and Muslim India* (لندن ، ۱۹۶۳) ، ص ۹۴ - ۹۷ ۔

گیا ۔ انھوں نے جگہ جگہ جلسے کر کے مختلف تجاویز و مطالبات پیش کیے ۔ ولایتی مصنوعات کا مقاطعہ اور ترکِ موالات کا فیصلہ کیا ، اور اس تحریک کو چلانے کے لیے تحریکِ خلافت کی بنیاد رکھی گئی ۔۷

تحریکِ خلافت نے ہندوستان کی سیاست اور تحریکِ آزادی میں ایک شدید جوش اور ولولہ پیدا کر دیا ۔ مسلمانوں نے اس وقت محسوس کیا تھا کہ اگر ہندوستان آزاد ہو گیا تو مسلم ممالک میں بھی آزادی کا جذبہ اور ولولہ پیدا ہو جائے گا اور وہ بھی ایک مرحلے پر آزاد ہو سکیں گے ۔ یہ ایک بنیادی مقصد تھا جس نے انھیں تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے پر آمادہ کیا ۔ تحریکِ خلافت کے مقصد سے برعظیم کے مسلمانوں کو آگاہ کیا گیا اور ان میں عمل و قربانی کی ایک تازہ روح ڈال دی گئی ۔ وہ اس میں شد و مد سے حصہ لینے لگے ۔ چنانچہ جب حکومت سے عدم تعاون اور ترکِ موالات کا منصوبہ بنایا گیا تو مسلمانوں نے اس میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔۸ تحریکِ خلافت کے ذریعے مسلمانوں نے اپنے جوش و خروش اور ایثار و قربانی کے جذبے سے ثابت کر دیا کہ باوجودیکہ وہ آبادی میں کم ہیں اور معاشی و سیاسی حیثیت سے نیم جاں بنا دیے گئے ہیں لیکن انگریزوں کے خلاف جنگ لڑنے اور ہندوستان کو آزاد کرانے میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں ۔ اس تحریک میں انھوں نے بحیثیتِ مجموعی نمایاں کردار ادا کیا تھا ۔ ان کی قربانیاں ان کی آبادی کے تناسب سے زیادہ تھیں ۔ وہ سارے جذبات جو ایک عرصے سے ضبط کی حدود میں تھے ایک ایسی تحریک کی شکل میں پھوٹ نکلے تھے جس نے دوسری تمام تحریکوں سے بڑھ کر برعظیم میں حکومتِ برطانیہ کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا ۔

۷- تفصیلات کے لیے : فرانسس روبنسن ، *Separatism among Indian Muslims* (کیمرج ، ۱۹۷۴) ، ص ۲۹۰ - ۲۹۶ و بعدہ' ۔

۸- سیتا رامیا پٹابھائی ، *History of Indian National Congress* (بمبئی ، ۱۹۳۵) ۱/۲۰۲ ؛ جیوڈتھ ایم ۔ براؤن ، *Gandhi's Rise to Power* (کیمرج ، ۱۹۷۴) ، ص ۲۲۰ - ۲۲۱ و نیز تفصیلات کے لیے ، ص ۲۵۳ - ۳۰۴ ۔

مسلمانوں نے اس تحریک میں نتائج سے بے نیازی اور مصائب و آلام سے انتہائی بے پروائی کا مثالی ثبوت دیا ۔ اس کا انجام یہ ہوا کہ برعظیم میں انگریزوں سے بیزاری ، ان کا اقتصادی مقاطعہ ، سرکاری ملازمتوں اور تعلیمی درسگاہوں سے علیحدگی عام ہو گئی ۔ کانگریس کو اس تحریک سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس کی حیثیت میں اس تحریک کی حمایت کی وجہ سے زبردست اضافہ ہوا ۔[9] اس تحریک کے دوران مسلمانوں کے جوش و خروش نے برعظیم کی سیاسی جد و جہد میں ایک نئی زندگی دوڑا دی ، یہاں تک کہ لفظ ''خلافت'' بغاوت کے مترادف ہو گیا ۔ دیہی علاقوں کے عوام یہ سمجھتے تھے کہ خلافت لفظ ''خلاف'' کا مشتق ہے ۔ چنانچہ وہ اس کے معنی ''حکومت کی مخالفت'' کے لیتے تھے ۔[10]

اس تحریک میں علی برادران پیش پیش تھے ۔ مولانا عبدالباری ، سید سلیمان ندوی ، حسرت موہانی ، ابوالکلام آزاد ، ظفر علی خان اور دیگر مسلم رہنما ، چاہے وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں ، نہایت سرگرم اور فعال رہے ۔ انھوں نے اپنی جد و جہد ، اپنے ہیجانی مضامین ، زور خطابت اور ولولہ انگیز شاعری کے ذریعے مسلمانوں کے جذبات کو اس قدر مشتعل کیا کہ اس کی کوئی مثال برعظیم کی کسی تحریک میں نہیں ملتی ۔

اس نہایت اہم اور موثر تحریک میں مسلم ہندوستان کے دو بہت بڑے نام قائدِ اعظم محمد علی جناح اور اقبال اور ان کی جد و جہد کا پہلو نمایاں نہیں ہے ۔ ایک ایسی تحریک جس میں جہاں عوام کا بھرپور جذبہ کار فرما رہا ہو اور جس میں تمام قائدین و رہنما مستعد اور فعال رہے ہوں ، ان زعما کا خاموش رہنا یا نمایاں نہ رہنا کچھ معنی رکھتا ہے ، اور یہ اس صورت میں بھی کہ اس وقت تک قائدِ اعظم اور اقبال کا شمار صفِ اول کے قومی و سیاسی رہنماؤں میں ہونے لگا تھا ۔ جہاں تک قائدِ اعظم کا تعلق ہے ان

۹- بی ۔ آر ۔ امبیڈکر ، *Pakistan or The Partition of India* ، (بمبئی ، ۱۹۴۶) ، ص ۱۴۳ ۔

۱۰- جواہر لال نہرو ، *An Autobiography* (لندن ، ۱۹۵۳) ، ص ۶۹ ۔

کے لیے وہ صورتِ حال مانع ہو رہی تھی جو تحریکِ خلافت کی ابتدا میں اور اس کے دوران ہندوؤں اور بالخصوص گاندھی کی شرکت اور اس کی حکمتِ عملیوں کے سبب پیدا ہوئی ۔ قائدِ اعظم کسی ایسی تحریک کے حق میں نہیں تھے جو ہندوؤں کے اشتراک اور تعاون سے جاری رکھی جائے ۔ اس تحریک میں گاندھی کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھتے ہوئے انہوں نے اپنے اس نظریے کا عملی اظہار کیا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں شامل نہیں ہو سکتے جس کی حکمتِ عملی کی تشکیل میں ہندوؤں کو بھی عمل دخل حاصل ہو ۔ قائدِ اعظم کو دیگر مسلمان قائدین میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کے دونوں دشمنوں انگریزوں اور ہندوؤں سے خوب واقف تھے ۔ وہ ان کے مزاج شناس تھے اور ان کی چالوں کو سمجھتے تھے ۔ انہوں نے گاندھی کی سیاست کا گہرا جائزہ لیا اور انہیں یقین ہوگیا کہ وہ ہندوستان کی آزادی کا خواہاں نہیں ، وہ صرف انگریزوں سے مسلمانوں کی قیمت پر سمجھوتہ کرنا چاہتا ہے ۔ ان کے پیشِ نظر گاندھی کے یہ عزائم اپنی پوری توانائیوں کے ساتھ موجود تھے کہ وہ مسلمانوں کو حکومت سے لڑا کر خود اپنی وفاداریوں کے صلے میں بہتر فوائد حاصل کرنا چاہتے تھے ۔ ورنہ اس کے کیا معنی کہ خلافت کے جلسوں میں تو وہ حکومت سے ترکِ موالات کی قرارداد منظور کرائیں اور دوسری طرف کانگریس کے اجلاس میں ایسی قرارداد منظور کرائیں جس میں انگریزوں سے مکمل طور پر تعاون کرنے پر زور دیا جائے ؟[11]

یہ وہ نتیجہ تھا جس پر بالآخر علی برادران بھی پہنچے تھے ۔ وہ ابتداءً کانگریس اور گاندھی کے وفادار رہے لیکن آہستہ آہستہ ان کی آنکھوں سے پردے اُٹھتے گئے ۔[12] مایوسی کا یہ وہ موقع تھا جس پر قائدِ اعظم بہت

۱۱- یہی وجہ تھی کہ قائدِ اعظم نے ، گاندھی کے زیرِ اثر دوسری تحریکوں کی طرح ، تحریکِ ہجرت کی بھی مخالفت کی ۔ آرنلڈ جے ۔ ٹائن بی *Survey of International Affairs, 1925* (لندن ، ۱۹۲۷) ، ص ۹۰ ۔

۱۲- اس بارے میں مولانا محمد علی کے الفاظ یہ ہیں : ''ہم جنہوں نے دس سال تک گاندھی کے ساتھ ہر حال میں کام کیا اس [ہندو مسلم اتحاد] پر مُصر ہوئے اور ہم نے ان پر دباؤ ڈالا مگر ان کی یہ خواہش کہ ہندوؤں

پہلے پہنچ چکے تھے ۔ اقبال بھی نتائج کے اسی مرحلے پر تھے ۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تحریکِ خلافت کے ابتدائی دنوں میں اس کے عواقب اور اس کی قباحتوں پر اقبال کی نظر نہیں تھی ۔ چنانچہ وہ ۱۹۲۰ کے اوائل میں مجلسِ خلافت کے رکن بن گئے تھے [۱۳] ، مگر خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر مزید کچھ اور پہلوؤں کا بھی حامل تھا ۔

جہاں تک تحریکِ خلافت کا تعلق تھا اس کے دو مطمحِ نظر تھے ۔ ایک تو یہ کہ وہ اسلامی ممالک اور بالخصوص ترکیہ کو مغربی طاقتوں کے اقتدار کے مقابلے میں آزاد اور مستحکم دیکھنا چاہتی تھی ، اور دوسرے اس کا ایک بڑا مقصد ہندوستان کی آزادی تھا ۔ اقبال کے پیغام میں یہ دونوں خواہشات اہم موضوعات کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ اس تحریک سے اقبال کو اختلاف تھا تو اس سبب سے کہ اس کی قیادت گاندھی کے ہاتھ میں تھی ۔[۱۴] ان کے خیال میں ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہنے والا نہیں تھا اور یہ کہ تحریک کے بانیوں کو یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے تھا کہ ہندو مسلم اتحاد ہمیشہ قائم رہے گا ۔[۱۵] چنانچہ انھوں نے اس خیال کے تحت بعد میں (جنوری ۱۹۲۳) تشکیل دی جانے والی جماعت — ''کانگریس خلافت سوراج پارٹی'' — میں شرکت سے انکار کر دیا[۱۶] جو موتی لال نہرو اور سی ۔ آر ۔ داس نے بنائی تھی ۔[۱۷] تحریک کی اس روش سے وہ اس حد تک نالاں تھے

میں خود ان کو اور پنڈت موتی لال نہرو کو ہر دل عزیزی حاصل رہے ۔ ۔ ۔ مفاہمت کی راہ میں مزاحم ہوئی'' (بحوالۂ اشتیاق حسین قریشی ، ''برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ'' [کراچی ، ۱۹۶۷] ، ص ۳۶۷ ح) ۔

۱۳۔ ڈاکٹر لینی ایس ۔ مے ، *Iqbal, His Life and Times* (لاہور ، ۱۹۷۴) ، ص ۱۴۰ ۔

۱۴۔ نذیر نیازی ، ''اقبال کے حضور'' (کراچی ، ۱۹۷۱) ، ۱/۱۹۵ ، ۲۲۴ ۔

۱۵۔ ایضاً ۔

۱۶۔ مے ، تصنیف مذکور ، ص ۱۳۶ ۔

۱۷۔ تفصیلات کے لیے ، ایس ۔ آر ۔ مہروترا ، *India and the Commonwealth* (لندن ، ۱۹۶۵) ، ص ۱۲۷ ۔

کہ انھوں نے اس کی پُر زور مخالفت کی ۔ اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھا :

''افسوس اہلِ خلافت اپنی اصلی راہ سے بہت دور جا پڑے ۔ وہ ہم کو ایک ایسی قومیت کی راہ دکھا رہے ہیں جس کو کوئی مخلص مسلمان ایک منٹ کے لیے بھی قبول نہیں کر سکتا ۔''[۱۸]

ایک دوسرا پہلو ان کے ردِعمل کا یہ تھا کہ تحریکِ خلافت کے محرک ان کے خیال میں شیعہ تھے ۔ سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں انھوں نے اس اس امر کی نشان دہی کی :

''واقعات صاف اور نمایاں ہیں ، مگر ہندوستان کے سادہ لوح مسلمان نہیں سمجھتے اور لندن کے شیعوں کے اشارے پر ناچتے چلے جاتے ہیں ۔ افسوس مفصل عرض نہیں کر سکتا کہ زمانہ نازک ہے ۔ ۔ ۔ ۔''[۱۹]

لندن کے شیعوں سے ان کی مراد آغا خان تھی ۔ ایک رائے کے مطابق مجلسِ خلافت کی بنیاد اس طرح پڑی تھی کہ آغا خان نے مشیر حسین قدوائی کو آمادہ کیا اور انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کو لکھ کر آمادہ کیا ۔[۲۰] اسی مکتوب میں اقبال نے ''معارف'' میں اشاعت کے لیے چند اشعار بھیجے تھے ، جنھیں ہندوستان کی تحریکِ خلافت کے تعلق سے ان کا نقطۂ نظر سمجھنا چاہیے :

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے
مگر آج ہے وقتِ خویش آزمائی[۲۱]

۱۸- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، ''اقبال نامہ'' (لاہور ، تاریخ ندارد) ، ۱/۱۵۸ ۔

۱۹- ایضاً ، ۱/۱۰۶ ۔

۲۰- ایضاً ۔

۲۱- ''بانگِ درا'' میں یہ شعر شامل نہیں ہے ، بلکہ اس کے بجائے یہ شعر ہے :

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی
مرا از شکستن چنیں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی[۲۲]

اقبال نہ صرف اس تحریک کے حق میں نہیں تھے بلکہ اس کو مسلمانوں کے لیے خطرناک سمجھتے تھے ۔ اس بارے میں ان کے الفاظ یہ ہیں :

''جس طرح یہ کمیٹی قائم کی گئی اور جو کچھ اس کے بعض ممبروں کا مقصد تھا ، اس کے اعتبار سے تو اس کمیٹی کا وجود میری رائے میں مسلمانوں کے لیے خطرناک تھا ۔''[۲۳]

چنانچہ انھوں نے اس کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا ۔[۲۴] پھر بھی اس سلسلے میں ، جہاں تک تحریکِ خلافت کا ایک یہ مقصد تھا کہ خلافتِ اسلامیہ کی ترکیہ میں بحالی اور یورپی طاقتوں سے اس کا تحفظ ، اقبال کو اس تحریک کے مقاصد سے ہمدردی تھی اور اس میں ان کی مغرب دشمنی کو بھی بڑا دخل تھا ۔ چنانچہ جب وفدِ خلافت اپنے مطالبات کے سلسلے میں برطانیہ کے حکم رانوں سے ملنے کے لیے گیا اور اس مقصد میں اسے ناکامی ہوئی تو اقبال نے سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں ان کی کوششوں کو سراہتے ہوئے اپنے تاثرات اس طرح بیان کیے :

''آپ نے بڑا کام کیا ہے ، جس کا صلہ قوم کی طرف سے شکر گذاری کی صورت میں مل رہا ہے اور دربار نبوی سے نہ معلوم کس صورت میں عطا ہوگا ۔ وزرائے انگلستان کا جواب وہی ہے جو ان حالات میں ہمیشہ

۲۲- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۱۰۶ - ۱۰۷ -
۲۳- ''مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں'' (لاہور ، ۱۹۵۴) ، ص ۲۷ -
۲۴- ایضاً -

دیا گیا ہے - - - - تاہم مجھے یقین ہے کہ ہندی وفد کا سفرِ یورپ بڑے اہم نتائج پیدا کرے گا ۔''۲۵

قائدینِ خلافت کے تعلق سے ستائش پر مبنی ان کے اسی طرح کے جذبات اس قطعے میں پوری طرح موجزن ہیں جو انھوں نے علی برادران کے قید ہونے پر کہا (اسیری ، ''بانگِ درا'') تھا :

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
مشکِ اذفر چیز کیا ہے ، اک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند
''شہپرِ زاغ و زغن در بند قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند''

خود اقبال ترکیہ کے سیاسی ابتلا پر سخت رنجیدہ تھے ۔ ان کی بعض معرکۃ الآرا اور جذباتی منظومات اسی دور میں تخلیق ہوئیں ۔ خصوصاً ''شکوہ'' ، ''صقلیہ'' ، ''فاطمہ بنت عبداللہ'' اور ''محاصرہ ادرنہ'' وغیرہ اسی دورِ ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں ۔ جب جنگِ عظیم کے خاتمے پر اتحادی حکومتوں نے ترکیہ کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس پر ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا ۔ لاہور میں اس سلسلے میں ایک جلسہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ کو منعقد ہوا جس کی صدارت میاں فضلِ حسین نے کی ۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُر درد انداز میں ایک قرارداد اور ایک تقریر میں بیان کیے ۔۲۶ لیکن اس کے باوجود اقبال اس تحریک

۲۵- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۱۱۲ - ۱۱۳ -
۲۶- مشمولہ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، ''انوارِ اقبال'' (کراچی ، ۱۹۶۷) ، ص ۴۳ - ۴۴ -

میں سرگرم نہ ہوئے ، بلکہ اس سے کنارہ کش رہ کر ''پیامِ مشرق'' کی ترتیب میں مصروف رہے ۔

ترکیہ کے بارے میں اقبال کے ردِ عمل کے دو پہلو تھے ۔ ترکیہ کی تحریکِ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتا ترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی ۔ چنانچہ ''طلوعِ اسلام'' ان کے انہی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے :

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

یا پھر ان کا یہ شعر :

ربود آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز کامل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

لیکن اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر سمجھتے تھے ۔ ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا ہی مناسب ہے ۔ اور اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے[۲۷] :

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

مسئلۂ خلافت کو اقبال ایک خالص مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے ۔ چنانچہ اس مسئلے کے متعلق مسلمانوں کو امر بالمعروف کرنا اپنا فرض خیال کرتے تھے ۔[۲۸] وہ اس مسئلے پر جس حد تک حساس تھے اس کا

۲۷۔ عزیز احمد ، *Islamic Modernism in India and Pakistan* (آکسفورڈ ، ۱۹۶۷) ، ص ۱۴۰ ۔

۲۸۔ ''مکتوباتِ اقبال بنام خاں نیاز الدین خاں'' ، ص ۲۴ ۔

اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے جو انھوں نے "اسلام میں سیاست" کے موضوع پر ۱۹۰۸ء میں انگریزی زبان میں لکھا تھا۔[۲۹] یہ وقت وہ تھا کہ جب ترکیہ میں قومی تحریکوں کے نتیجے میں انقلاب رونما ہو رہا تھا۔ اس مضمون میں اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات بیان کیے ہیں اور خلافتِ اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ اسلام کے خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ ایک حد تک عرب جاہلیت کے رئیس کے انتخاب کے طریقے سے ماخوذ ہے۔[۳۰] آنحضورؐ نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہوا، جو اکابر اصحاب میں سے تھے۔ چونکہ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب فوری سیاسی ضروریات کے پیشِ نظر ہوا تھا، اس لیے صرف طریقِ انتخاب کی حد تک حضرت عمر نے بعد میں یہ رائے ظاہر فرمائی کہ تمام جمہور کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیے، اور حضرت ابوبکر کا انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے پر ہوا تھا محض اس وجہ سے جائز تھا کہ سیاسی صورتِ حال اس کا تقاضا کرتی تھی،[۳۱] ورنہ اقبال، ڈوزی کے حوالے سے، حضرت عمرؓ کا قول دہراتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے۔[۳۲] اس سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ

۲۹- مطبوعہ در *Sociological Review*، لندن، ۱۹۰۸؛ اُردو ترجمہ از چودھری محمد حسین، لاہور، ۱۹۲۳۔ بعد میں یہ مضمون انگریزی اور اُردو دونوں زبانوں میں متعدد مرتبہ شائع ہوا۔ اس کی حالیہ اشاعت "خلافتِ اسلامیہ" کے عنوان کے تحت "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی (لاہور، مئی ۱۹۶۳)، ص ۸۵-۱۱۴ کے ذریعے ہوئی ہے۔ زیرِ نظر مقالے میں اسی اشاعت کے حوالے دیے جا رہے ہیں۔

۳۰- اقبال، "خلافتِ اسلامیہ"، کتاب مذکور، ص ۸۶۔

۳۱- ایضاً، ص ۸۷-۸۸۔ ۳۲- ایضاً، ص ۸۸۔

ہے نہ کہ کوئی فردِ واحد ۔ یہ ضرور ہوتا ہے کہ انتخاب کنندگان عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد ساری قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے ، لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا ۔ شریعتِ حقہ کی نظر میں اس کی شخصی اور ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام مسلمان کی ہے ۔[۳۳] اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب کا حق ساری ملت کو حاصل ہے ، اور طریقِ انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے ۔

منصبِ خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فردِ واحد کا حق ہے ؟ اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے ۔[۳۴] اس کی تائید میں اقبال نے مزید یہ رائے دی ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے ، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ، اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں رو بہ عمل ہیں تو یہ طرزِ عمل اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے ۔[۳۵] جمہوریت کے اسلامی تصور کی اقبال نے آگے چل کر تشریح کی ہے ۔ جمہوریۂ اسلامیہ کی بنیاد شریعتِ حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے ۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ ، کوئی ملک ، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں ۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخت نہیں ، ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں ۔[۳۶] اس جمہوریت کی بنیاد محض

۳۳۔ ایضاً ۔

۳۴۔ *Reconstruction* ، ص ۱۵۷ ۔

۳۵۔ ایضاً ۔

۳۶۔ اقبال "خلافتِ اسلامیہ" ، کتاب مذکور ، ص ۹۰ ۔

انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں ۔ چنانچہ ملتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیاتِ نسلی پر ۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا ، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر ۔[۳۷]

یہاں پہنچ کر اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ مذہب و سیاست میں کوئی تمیز نہیں کی جا سکتی ۔ اس کے بعد خلافت کے تعلق سے اقبال نے اسلام کے تین بڑے مذہبی فرقوں — اہلِ سنت ، اہلِ تشیع اور خارجیوں — کے نظریات کو اجمالی طور پر بیان کیا ہے ، اور جا بجا ان کے نظریات کے بارے میں اپنی رائے بھی دی ہے ۔ مذہب اہلِ سنت کی حد تک اقبال نے پہلے الماوردی کے نقطۂ نظر کا خلاصہ پیش کیا ہے ، جہاں انتخاب کنندگان کی حد تک الماوردی کا اجتہاد یہ ہے کہ ان میں یہ خصوصیات ہونی چاہییں : ''دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو ، امورِ سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت رکھتا ہو ، دور بینی ، عدل اور انصاف کے مادے سے خالی نہ ہو ۔'' اقبال کا اپنا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے ۔ صرف یہی نہیں بلکہ انتخاب کنندگان کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے ، بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرزِ عمل خلافِ شریعت ہے ۔[۳۸] جبری انتخاب کو اقبال نے قطعاً ناجائز قرار دیا ہے ۔ اس خیال پر کہ سیاسی انتشار کے زمانے میں یہ جائز ہو سکتا ہے ، اقبال کا اصرار ہے کہ شریعت ایسے عمل کو جو فوری و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی ۔[۳۹] انتخاب کنندگان اور خلیفہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اقبال اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حکومت ربط قائم کرنے والے نظام کا نام ہے ، جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے ۔[۴۰]

شیعی نظریۂ خلافت کا خلاصہ تحریر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ

۳۷- ایضاً ، ص ۹۱ ۔
۳۸- ایضاً ، ص ۹۹ - ۱۰۰ ۔
۳۹- ایضاً ، ص ۱۰۱ ۔
۴۰- ایضاً ۔

غیبتِ امام کے عقیدے کے ذریعے مذہب و حکومت میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے۔[۴۱] ایک دوسری جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ امامت کے اصول میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس میں عوام کا مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہوتا جاتا ہے ، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا۔[۴۲] پھر اقبال نے خوارج کے نظریۂ خلافت کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ خارجیوں کے تین مکاتبِ فکر کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا خیال ہے کہ خواہ عورت ہو یا غلام وہ خلیفہ مقرر ہو سکتا ہے ، دوسرا وہ جو خلیفہ کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا اور تیسرا وہ جو کسی قسم کے نظامِ حکومت کے قائل نہیں ، یعنی اقبال کے خیال میں انھیں اسلام کے انارکسٹ کہنا چاہیے۔[۴۳]

ان نظریات کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ قرآنِ حکیم نے جو اصولِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرزِ عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جا سکتی ہے اور اس سے کون کون سے فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلے کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں ، مگر شومیٔ قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کماحقہٗ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنیادوں پر اصولِ انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے۔[۴۴]

اس جائزے کے بعد اقبال نے ایک نہایت اہم مسئلے پر ، کہ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا ، نظر ڈالی ہے ، اور اس کی دو بڑی وجوہ بیان کی ہیں : اول تو ایرانیوں اور منگولوں کے اذہان

۴۱- ایضاً ، ص ۱۰۸ -
۴۲- شیخ عطاء اللہ : مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۴۴ - ۴۵ -
۴۳- اقبال ، "خلافتِ اسلامیہ" ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ -
۴۴- ایضاً ، ص ۱۱۰ -

فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے ناآشنا تھے ، بلکہ اس کے مخالف تھے ، اور یہی دو سب سے بڑی قوتیں ہیں جنھوں نے اسلام کو بطورِ مذہب قبول کیا ؛ دوسرا سبب ان کے خیال میں یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات میں مصروف تھی ۔ اقبال لکھتے ہیں کہ فتوحات کے چسکے میں مسلمانوں کی تمام قوت و ہمت ملک و سلطنت کی توسیع کے لیے وقف تھی ۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جس کا اقتدار ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے ۔[۴۵]

''ارمغانِ حجاز'' میں بھی اقبال نے خلافت کے تعلق سے اپنے خیالات کو ملوکیت سے موازنے کی صورت میں بیان کیا ہے ۔ یہاں جو خیالات انھوں نے پیش کیے ہیں ان کے مطابق خلافت ہی اسلامی طرزِ حکومت ہے جب کہ ملوکیت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں ملوکیت حرام ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ عربوں نے آنحضورؐ کی تعلیم پر عمل کر کے مشرقی ممالک کو اسلام کی برکات سے مالا مال کر دیا ، لیکن افسوس کہ جلد ہی خلافتِ اسلامیہ ، جو دنیا کے لیے رحمت تھی ، ملوکیت میں تبدیل ہو گئی ، اور عالمِ اسلام پھر اسی ضلالت میں گم ہو گیا جس میں وہ طلوعِ اسلام سے پہلے تھا :

عرب خود را بہ نورِ مصطفیٰؐ سوخت　　چراغِ مردۂ مشرق بر افروخت
و لیکن آں خلافت راہ گم کرد　　کہ اوّل مومناں را شاہی آموخت

اقبال نے سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت خلافت میں دیکھی تھی ۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد کے دور میں انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے ۔ اس کا اپنے عہد میں بھی ، جب کہ خلافت برائے نام تھی ، اس خلافت سے کوئی تعلق نہیں تھا جو اقبال کی تعریف و تحسین کا مرکز تھی ۔ وہ پھر اسی خلافت کے قیام کی خواہش کرتے تھے جو ان کے خیال میں مسلمانوں

۴۵۔ ایضاً ، ص ۱۱۱ ۔

کو مسرت و شادمانی سے ہم کنار کر سکتی ہے :

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈھ کر اسلاف کا قلب و جگر

وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا بحیثیتِ قوم دنیا میں منصب یا مقام یہ ہے کہ وہ خلافت اللہ کی علم بردار ہے ۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کا فرض یہ ہے کہ وہ دنیا میں اللہ کی حاکمیت قائم کریں ۔ اسلام میں ہر قسم کی ملوکیت حرام ہے اور خلافت اللہ تعالیٰ کے قانون کی حفاظت کا نام ہے :

خلافت بر مقامِ ما گواہی است — حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ — خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است

خلافت کے بارے میں اقبال نے اپنے نظریات بعض دوسری تحریروں میں بھی پیش کیے ہیں ۔ جواہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں ، جو *Modern Reveiw* کلکتہ میں شائع ہوئے تھے ، اقبال نے جو مضمون لکھا تھا[۳۶] اس میں انہوں نے ترکیہ کے جدید ردِ عمل کی تشریح کرتے ہوئے مسئلۂ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی تھی ۔ اس کے سلسلے میں انہوں نے لکھا تھا کہ مسئلۂ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابنِ خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی ۔[۳۷] اقبال نے ایک اور موقع پر ابنِ خلدون کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ وقتِ واحد میں ایک سے زیادہ خلیفہ ہو سکتے ہیں ۔[۳۸] پھر اقبال نے ”تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ“ سے ایک اقتباس دیا ہے جس میں

۳۶- مشمولہ سید عبدالواحد ، مرتب ، *Thoughts and Reflections of Iqbal* (لاہور ، ۱۹۷۳) ، ص ۲۵۷ - ۲۹۰ ؛ اُردو ترجمہ از میر حسن الدین مشمولہ ”مضامینِ اقبال“ (حیدر آباد دکن ، ۱۳۶۳ھ) ، ص ۱۳۵ - ۱۸۰ ؛ و نیز لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۹ - ۱۶۱ ۔

۳۷- شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ ۔

۳۸- اقبال ، ”خلافتِ اسلامیہ“ کتاب مذکور ، ص ۹۸ - ۹۹ ۔

ابن خلدون کے تین متاثر نقاطِ نظر پیش کیے ہیں : (۱) عالم گیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے ، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے ؛ (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے ؛ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں - اور پھر اس بارے میں اقبال کا اپنا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ''معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترک پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے ، یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالم گیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے - ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلا شک و شبہ اس واقعے کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالم گیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا -''۴۹

نظریۂ خلافت کی اس ساری بحث سے جو اہم نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خلافت کے تصور کے تحت عالمِ اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے ہیں جو اگر خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو - پھر یہ کہ خلافت کی ذمے داری ایک فرد کے علاوہ ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے - چنانچہ جب ترکیہ میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید ردِ عمل ظاہر نہ کیا بلکہ مصطفیٰ کمال کی کوششوں پر مسرت کا اظہار کیا -۵۰

۴۹- شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ -

۵۰- ایضاً ، ص ۱۵۱ ، ۱۵۳ وغیرہ ؛ ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً یہی ردِ عمل اقبال کے علاوہ خدا بخش [ایچ - اے - آر - گب ، *Whither Islam* (لندن ، ۱۹۳۲) ، ص ۲۵۵] اور مولوی برکت اللہ بھوپالی [*The Khilafat* (لاہور ، حالیہ اشاعت دوم) ، ص ۱۲] سے بھی منسوب ہے -

الله بخش بروہی

اقبال — ایک فلسفی شاعر کی حیثیت سے

(۱)

تمام عظیم انسان جب اپنی عمرِ طبیعی بسر کر چکتے ہیں تو اپنے ابنائے جنس میں تاریخی حیثیت سے زندہ رہتے ہیں - ہم ان کے افکار میں شریک ہوتے ہیں اور انہوں نے اپنی زندگی میں جو کام انجام دیے تھے اُس کے لیے ایسی فضا مہیا کرتے ہیں جو ان کے مقاصد کو بروئے کار لانے میں ممد و معاون ثابت ہو - لہٰذا اگر ہم چاہتے ہیں کہ اُس عظیم روایت کے شایانِ شان وارث ہونے کا بلند ارادہ برقرار رکھیں جو اسلام اور اُن اسلافِ کرام کی مساعیٔ جمیلہ نے قائم کی جو اس کی تبلیغ اور فروغ میں کوشاں رہے تا کہ ہم اس سے استفاضہ کریں تو ہمارے لیے اس سے بہتر اور کچھ نہ ہوگا کہ ہم سلف کی اُن عظیم شخصیتوں کے ساتھ قرب اور مسلسل رابطہ قائم رکھیں اور اس طرح تاریخِ اسلام کی تشکیل میں شعوری طور پر شریک ہو کر اُسے وہ جنبش و حرکت عطا کریں جو اس کی تمدنی صلاحیتوں کو بیش از بیش بروئے کار لائے اور اس کے حریت پرور اثرات کو زیادہ سے زیادہ فروغ دے تا کہ تمام نوعِ انسان اس سے فائدہ اندوز ہو -

اقبال کی شخصیت ہمارے لیے بعینہٖ اس لیے اہم ہے کہ ان سے زیادہ کسی شخص نے اسلام کی خدمت انجام نہیں دی - وہ ہمارے لیے مسلمانوں کے اُس مقدر کے ترجمان تھے جس کا اظہار دورِ جدید میں ہوا ہے - ان کی عظمت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انہوں نے نہ صرف اپنے کلام بلکہ فلسفے میں بھی خالصتاً اسلامی اندازِ فکر اختیار کیا اور دورِ حاضر

میں ان سے زیادہ کوئی شخص ہماری تاریخ کو اس قدر شدت سے تحریک دلانے میں کامیاب نہیں ہوا جو اس میں نئی تب و تواں پیدا کر دے اور اس کے رگ و پے میں نئی روح پھونک دے ۔ صرف یہی نہیں بلکہ نہایت بلیغ معنوں میں وہ نہج عطا کرے جو مسلمانانِ عالم کو بالعموم اور مسلمانانِ ہند کو بالخصوص درکار تھی تا کہ وہ مغرب کے چیلنج کا جواب دینے کا تاریخی کردار ادا کریں ۔ جب کوئی بے لاگ مورخ ہمارے دور کی تاریخ قلم بند کرے گا تو مجھے یقین ہے کہ اسلامیانِ ہند میں جو بیداری پیدا ہوئی ہے وہ اس کے لیے اقبال کے اثر کو اور تمام محرکات سے کہیں زیادہ اہمیت دے گا ، اور یہ وہ بیداری ہے جس سے بعدہٗ مملکتِ پاکستان وجود میں آئی ۔ یہ اقبال ہی کا کلام ہے جو بیسویں صدی کے وسط میں مسلمانوں کی اخلاقی و ذہنی نشاۃ الثانیہ کا باعث ہوا ۔ اگر کسی شخص کا بہترین فیضان وہ جذبہ و جوش ہے جو اس کا کارنامۂ حیات ہم میں بالعموم پیدا کرتا ہے تو ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ آج ہم اپنے مسلمان ہونے پر جو فخر کرتے ہیں اُسے پیدا کرنے کا شرف اقبال ہی کو حاصل ہے اور ہمیں ان کا ممنون ہونا چاہیے کہ انھوں نے اپنے شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ فکر کی زبردست اور مہتم بالشان تخلیقات سے ہمارے تمدنی ورثے میں ایسا اضافہ کیا جو رہتی دنیا تک یادگار رہے گا ۔

اقبال اسلام کے ایک معرکہ آرا مبلغ ہیں ۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی سیاسی آزادی کے مجاہد اور اس سے کہیں زیادہ نوعِ انسان کے مرشدِ اعظم جنھوں نے ہمیں بہترین الفاظ میں تحریک دلائی ہے کہ دنیا کو اسلام کے بہترین فیضان سے بہرہ ور کریں ۔

بے شک اسلامی تاریخ میں اقبال سے کہیں زیادہ عظیم ہستیاں پیدا ہوئی ہیں ، لیکن آپ کی شخصیت ہمارے واسطے اس لیے سب سے اہم ہے کہ وہ ہم سے اس قدر قریب ہیں ۔ انھوں نے اسلام کی حقیقی روح کو بعینہٖ ہمارے عہد کی زبان میں پیش کیا ہے ۔ یوں تو تمام متمدن اور شائستہ انسانوں کے لیے اقبال کے افکار غیر فانی اہمیت رکھتے ہیں ، لیکن مسلمانوں کے لیے بالخصوص ایسی معنویت کے حامل ہیں جو نسبتہً کہیں زیادہ اہم ہے ۔ ان کا کلام اور افکار ہم مسلمانوں کے لیے اس لحاظ سے بیسویں صدی کا

بلیغ ترین منشور ہے کہ جن پریشان کن مسائل سے ہم آج کل روز و شب دوچار ہیں ، اسلام ان کا کیا حل پیش کرتا ہے ۔

اگر ڈاکٹر مارٹن لوتھر کا یہ قول درست ہے کہ خدائے تعالیٰ دنیا پر منفرد شخصیتوں اور برگزیدہ افراد کے ذریعے حکومت کرتا ہے تو ہم یہ جاننا چاہیں گے کہ وہ کیا خصوصیات ہیں جن کی بنا پر ان گراں مایہ افراد کی حکومت کو تسلیم کیا جائے ۔ لہٰذا سب سے اہم سوال یہ ہے کہ یہ برگزیدہ افراد کون ہیں اور انہیں کیسے شناخت کیا جائے ۔ ہمارے خیال میں ان افراد اور ان کی تعلیمات کا ما بہ الامتیاز یہ ہے کہ وہ تاریخ پر کیا اثر چھوڑتے ہیں ۔ اسی سے ہم جان سکتے ہیں کہ دنیا کے حقیقی فرماں روا کون ہیں ۔ ''تمام انسانی تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ ان حکم ران اعیان میں سے عظیم ترین وہ اربابِ فکر ہیں جو کسی حکمت عملی ، ہتھیاروں کے زور یا قانون اور پولیس کے جبر و اکراہ سے کام لیے بغیر کئی کئی نسلوں کے خیالات و احساسات کے متعین اور تبدیل کرنے میں نمایاں حصہ لیتے ہیں ۔ یہ لوگ اتنے ہی طاقت ور کہلانے کے مستحق ہیں جتنی وہ کم طاقت کے مالک ہوں ، حالانکہ وہ اپنے حین حیات میں شاذ و نادر بلکہ غالباً کبھی بھی تختِ حکومت پر فائز نہیں ہوتے ۔ ان کا تسلط زیادہ دیر قائم رہتا ہے ، اگرچہ یہ بدیر بلکہ اکثر بہت ہی دیر سے شروع ہوتا ہے ۔ بالخصوص جب ان کا محض افراد پر اثر نہ دیکھا جائے بلکہ یہ دیکھا جائے کہ جس جذبے سے وہ سرشار تھے اس نے کس وقت قوموں کی زندگی پر اثر انداز ہونا اور اسے اپنے سانچے میں ڈھالنا شروع کیا ۔''[۱] انسان اپنی ساری طاقت راست بازی سے حاصل کرتا ہے جو صرف اخلاق بنیاد پر برقرار رہتی ہے ، اور کوئی چیز اس علم و حکمت سے زیادہ جس میں خیالات آئینے کی طرح روشن ہوں ، اخلاقی تصوّر یا عدل و انصاف کی تشکیل نہیں کر سکتی ۔ وہ شخص جو اپنے خادم کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی بہیمانہ طاقت پر ناز کرتا ہے صرف تاریخِ انسانی کے خلاف ہی نہیں چلتا اور حیاتِ بشری

۱- ایچ - سی - چیمبرلین ، *Foundations of Nineteenth Century* ، ص ۳ -

کے خلاف سازش ہی نہیں کرتا بلکہ اپنے ہی اقتدار کی بیخ کنی کرتا ہے۔

ملتِ پاکستان اپنے محسنِ اعظم اقبال کی تہِ دل سے شکر گذار ہے۔ یہی وہ مردِ گرامی ہے جس کی شخصیت اب تک اس کے دل و دماغ پر حکم راں ہے اور انہی معنوں میں وہ بدستور زندہ ہے۔ جونہی ہم اُس آزادی سے عمل میں لائی ہوئی تخلیقی قوت کا شعور پیدا کرتے ہیں جو ان کے کلام میں بیش بہا معطر و معنبر دفینوں کی طرح محفوظ ہے، تو ہم زندگی کی محدود چار دیواری سے باہر نکل کر وسیع تر فضاؤں میں پرواز کرنے لگتے ہیں۔ اس شعور سے بہرہ ور ہو کر انسان تاریخ کی ایک فیصلہ کن طاقت ہی نہیں، کائناتِ فطرت کا ایک عامل بن جاتا ہے۔ جب شلر نے یہ کہا کہ ''قدرت نے صرف نوع پیدا کی ہے، فن اسے انسان بناتا ہے'' تو اس کی بعینہٖ یہی مراد تھی۔ اس قول کی تشریح کرتے ہوئے وہ مزید کہتا ہے:

''قدرت ابتداءً انسان کے ساتھ اپنی دوسری مخلوقات سے کوئی بہتر سلوک نہیں کرتی۔ جب تک وہ بطورِ خود آزادی سے سوچنے کا اہل نہیں ہو جاتا، وہ اس کے لیے کام کرتی ہے۔ لیکن جو بات انسان کو فی الحقیقت انسان بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ آدمی ہمیشہ ویسے کا ویسا ہی نہیں رہتا جیسا کہ قدرت نے اسے بنایا تھا، بلکہ عقل سے کام لے کر اُن تدابیر کا سراغ لگاتا ہے جو قدرت نے ابتداءً اس کے لیے کی تھیں، اور جبر کو اختیار اور طبیعی جبر کو اخلاقی جبر میں بدلنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔''

انسان اور قدرت کی یہ باہمی کشمکش مغربی فلسفے کا لامتناہی موضوع ہے۔ ان دونوں کے باہمی رشتے کو شلر نے جس پیرائے میں دیکھا ہے، اسے ایک طرح قابلِ لحاظ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اسلام نے سرے سے تصادم کا محاورہ ہی بدل کر اس سے گزر جانے کی ترکیب بتائی ہے۔ قرآنی تعلیم کے اس نکتے کو اقبال سے بہتر اور کس نے سلجھایا ہے؟ وہ مشہور آیت قل الروح من امر ربی[۲] پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''لفظ امر کا مطلب سمجھنے کے لیے ہمیں اُس امتیاز کو فراموش

۲- امر کا ترجمہ اقبال نے ''حکم'' کیا ہے۔

نہیں کرنا چاہیے جو قرآن پاک نے امر اور خلق میں کیا ہے ۔ پرنگل پیٹی سن کو افسوس ہے کہ انگریزی زبان میں ایک ہی لفظ ہے جس سے اس تعلق کا اظہار کیا جاتا ہے جو خدا کو ایک طرف کائنات سے ہے جس کا خاصہ امتداد سے اور دوسری جانب خودی سے ہے لیکن عربی زبان میں خوش قسمتی سے دو لفظ موجود ہیں — ایک 'خلق' دوسرا 'امر' اور جو ان دونوں صورتوں کے لیے مخصوص ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی قدرت اور خلاق کا اظہار انسانوں پر ہو رہا ہے ۔ خلق کے معنی ہیں آفرینش اور پیدا کرنا ، اور امر کے ہدایت ، رہنمائی ۔ جب ہی تو قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ خلق اور امر دونوں اسی کے ہاتھوں میں ہیں ۔ پھر اُوپر کی آیت میں بھی جس کا حوالہ ہم ابھی دے آئے ہیں [و یسئلونک عن الروح ۔ قل الروح من امر ربی ۔ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا] روح کی حقیقی ماہیت کا اظہار لفظ 'امر' ہی سے کیا گیا ہے ، کیونکہ اس کا سرچشمہ بھی ذاتِ الٰہیہ ہی کی قدرت اور خلاق ہے ، گو ہم نہیں جانتے تو یہ کہ امرِ الٰہی کی کارفرمائی نے ان وحدتوں کی شکل کیوں اختیار کی جن کو ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں ۔ بعینہٖ لفظ 'ربی' میں بھی ضمیرِ متکلم کے استعمال سے خودی کی ماہیت اور کردار کی کچھ اور وضاحت ہو جاتی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تغیرات کے جو باعتبار ایک وحدت خودی کی حدِ وسع ، توازن اور اثر آفرینی میں پیدا ہوتے ہیں ، اس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے ۔ 'کلٌ یعمل علیٰ شاکلتہٖ ط فربک اعلم بمن ھو اھدیٰ سبیلا ، (۱۷ : ۸۴) ۔ لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں ، میں شے نہیں ، عمل ہوں ۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں ؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے ۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے ۔ میں کوئی شے نہیں کہ آپ ایک شئے مکانی کی طرح میرا ادراک کریں یا بہ ترتیب زمانی واردات کے ایک مجموعے کی طرح میرا جائزہ لیں ۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا ۔ آپ کو دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے ، میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا ۔''[۳]

۳۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، (اقبال) ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ، ص ۱۵۴ - ۱۵۶ ۔

اس طرح قرآن قدرت اور انسان میں کوئی تصادم نہیں پاتا بلکہ انھیں مشیتِ ایزدی کے مختلف پہلو تصور کرتا ہے۔

لیکن مجھے اس سے اتفاق نہیں کہ امر کے معنی محض حکم کے ہیں، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فطرت امرِ حق کے ساتھ وجود میں آتی یا برقرار نہیں رہتی۔ عالمِ امر میری رائے میں معنی یا مفہوم کا عالم ہے۔ یہ انسان کے نقطۂ نظر سے خدائے تعالیٰ کی باطنی حرکت کا نام ہے۔ حرف "کن" کے نتیجے میں جو کچھ رونما ہوتا ہے وہ تخلیق بھی ہے اور مفہوم بھی۔ لیکن انسان کے ادراک کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اس کا ذہن ناقابلِ تقسیم تخلیقی عمل کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ایک طرف مادہ اور جبر کی دنیا اور دوسری طرف عالمِ روح و اختیار۔ حقیقت کو یوں دہرے طور پر دیکھنے سے بچنے کے لیے انسان کو اپنے وجود کی حقیقی اساس کا زیادہ وقوف لازم ہے۔ جبھی وہ اس میکانیاتی جبر کے قانون کی گرفت سے آزاد ہو سکتا ہے جو فطرت پر مسلط ہے اور روح و اختیار کے مقامِ عافیت پر استقرار پا سکتا ہے۔ تجریدی حیثیت سے دیکھا جائے تو انسان کی حیثیت طبیعی بھی ہے اور روحانی بھی۔ لیکن یہ تمام تر اس پر موقوف ہے کہ وہ ان میں سے کسی حیثیت میں متمکن ہوتا ہے۔ یہیں اس کے بنیادی اختیار کا سراغ ملتا ہے۔

(۲)

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ لوگ بھی جنھیں اس کا بہتر علم ہونا چاہیے یہی خیال کرتے ہیں، کہ اسلام "فن" کو بالعموم اور شاعری کو بالخصوص چنداں اہمیت نہیں دیتا۔ خبر نہیں کیا وجوہ ہیں جن کی بنا پر یہ ناقص خیال وجود میں آیا۔ خدائے تعالیٰ خود کو قرآن مجید میں "مصوّر" یعنی فن کار قرار دیتا ہے اور ہر شخص کو دعوت دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر الٰہی اوصاف پیدا کرے: تخلقوا باخلاق اللہ۔ یہ درست ہے کہ سورۃ الشعرا (آیہ ۲۶) میں شاعر کے منصب کا نبی کے منصب سے شدید فرق ظاہر کیا گیا ہے، لیکن اس قسم کا امتیاز اس لیے ضروری تھا کہ ایسی شاعری بالعموم پائی جاتی ہے جس کی حیثیت

غیر ذمہ دارانہ کلام سے زیادہ نہیں ، بلکہ شاعر کی حیات عموماً صلاح و تقویٰ کی آئینہ دار نہیں ہوتی ۔ جو لوگ آنحضرت کے دعوائے رسالت کے خلاف تھے ان کا عام اعتراض یہ تھا کہ وہ محض شاعر ہی تو ہیں ۔ اس لیے آیاتِ قرآنی کی ادبی اہمیت عام شعرا کے کلام سے زیادہ نہیں ۔ قرآن کی طرف سے اس اعتراض کی تردید لازم تھی کیونکہ پیغمبر کا منصب قطعی طور پر شاعر کے منصب سے بدرجہا مختلف ہے اور اسے بالکل مختلف زاویہ نگاہ سے دیکھنا لازم ہے ۔

پیغمبر کا منصب یہ ہے کہ وہ (الف) عوام الناس کا تزکیہ کرے ، (ب) انھیں اپنے مقصد سے آگاہ کرے اور (ج) حکمت سکھائے" ۔ آنحضرت؟ نے خود اپنی حیاتِ طیبہ سے جو مثالیں فراہم کیں ان کے پیشِ نظر ان کے متبعین سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ صلاح و تقویٰ کی زندگی اختیار کریں ۔ قرآنی پیغام کے بیشتر حصے کا مقصد یہ تھا کہ جو لوگ اس کے زیرِ اثر آئیں ان کی زندگی میں قلبِ ماہیت پیدا کی جائے ۔ یہ ساری باتیں بآسانی قابلِ فہم ہیں ۔ علیٰ ھذا قرآن مجید کا یہ اصرار بھی کہ منصبِ نبوت کو شاعر کے منصب سے امتیاز دینے میں پوری پوری احتیاط لازم ہے ، لیکن اس سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ شاعری کو سرے سے کوئی اہمیت حاصل نہیں اور ہر کوئی ملکہ شعری کے مظاہر کو بے سروپا اور واہیات قرار دے کر ان کی شد و مد سے مذمت کرے ۔ تمام اسلامی روایت اس قسم کے اندازِ فکر کے خلاف ہے ، اور اسلام کی تمدنی تاریخ ہمیں ایسی اعلیٰ درجے کی شاعری کے نمونے پیش کرتی ہے جس کے مصنف نہایت برگزیدہ انسان تھے ۔

شعرا دنیا کے مقنن ہیں ۔ یہ وہ لوگ ہیں جن میں ایک طرح کی چھٹی حس پائی جاتی ہے جس کی بدولت وہ حقیقتِ اشیا کا بہتر ادراک کر سکتے ہیں ۔ ان میں بصیرت پائی جاتی ہے ۔ اُن کا کلام وہ روغن ہے جس سے زندگی کے پرزے ملائم ہو جاتے ہیں اور معاشرہ اس ضرر رساں رگڑ سے بچ جاتا ہے جو اس کے افراد میں غیر جمالیاتی زندگی بسر کرنے سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ عربوں کی قومی زندگی میں دو ہی اہم تقریبات تھیں — ایک تیز رفتار گھوڑے کی پیدائش اور دوسری شاعر کی

ولادت ۔ ایک مشہور عربی مقولے کے مطابق انسان کے لیے بہترین مقام تیز رفتار گھوڑے کی زین ہے اور بہترین رفیق کتاب ۔ عربوں کے ذہن میں ان دونوں علامات ۔۔ گھوڑے اور شاعر ۔۔ میں ضرور کوئی نہ کوئی قدر مشترک تھی ۔ ایک ان کو کم سے کم وقت میں بڑی بڑی مسافتیں طے کرنے میں، مدد دیتا تھا تو دوسرا ، اور نہیں تو تخیل کی حد تک ، زمین سے آسمان اور آسمان سے زمین پر نظر ڈالنے میں مدد دیتا تھا ۔ اور اس طرح لامحدود کائنات میں جس سے انسان کی حیات وابستہ ہے ، تمام انسانی تجربے کا احاطہ کرنے میں ممد ہوتا تھا ۔

تاریخِ انسانی سے پتا چلتا ہے کہ دیدہ ور انسان قوموں کی زندگی میں کس قدر اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔ یہ حقیقت ہے کہ کئی قومیں صرف اسی لیے فنا ہو گئیں کہ ان میں کوئی دیدہ ور انسان پیدا نہ ہوئے ۔ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ شعرا کی زبانیں کائنات کے پوشیدہ خزانوں کی کلید ہیں ۔

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اسلام شاعری کی ایسی نہج پر ترقی کا باعث ہوا جو اس کی آمد سے قبل کی نہج سے یکسر مختلف ہے ۔ ظہورِ اسلام سے پہلے رومانوی شاعر ، رومانوی موسیقی یا رومانوی ادب جیسی کوئی چیز نہ تھی ۔ مسلم شعرا نے تمام قدیم اصناف کو برقرار رکھا لیکن ان کے مقاصد بدل دیے ۔ اقبال کی شاعری اس ارتقا کا منتہائے عروج ہے ۔ وہ تمام تر شاعرِ افکار ہیں ، کیونکہ وہ ملکۂ شعری کو انسان کے بارے میں ایک خاص تصور اور اس کے کائناتِ فطرت میں مقام کی توضیح کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ بالفاظِ دیگر وہ اپنی شعری صلاحیتوں کو ان اساسی حقائق کی ترجمانی کے لیے وقف کر دیتے ہیں جن کے بغیر انسان اس دنیا میں کبھی دل جمعی سے زندگی بسر نہیں کر سکتا ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اصحاب اقبال بحیثیت شاعر اور اقبال بحیثیت فلسفی کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنے میں دشواری محسوس کرتے ہیں ، لیکن اقبال کے کلام پر اس انداز سے نظر ڈالنا اس لیے قابلِ اعتراض ہے کہ جہاں تک اُن کا تعلق ہے اس قسم کا امتیاز قطعاً ممکن نہیں ۔

اس سلسلے میں اتنا ہی کہ دینا کافی ہے کہ اقبال حقیقۃً اور ہی طرح کے شاعر ہیں ۔ ان کا مخصوص انداز یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو خیال

انھیں پسند آ جائے وہ اس سے والہانہ دلبستگی پیدا کر لیتے ہیں اور ایسے اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتے ہیں کہ یہ ان کے دل کی عمیق ترین گہرائیوں میں ڈوب کر دوبارہ باہر نکلے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خیال پخت و پز کے تمام مرحلوں سے گزر کر معرض اظہار میں آنے تک جذبات کے کیف و رنگ سے پوری طرح مملو اور آب و تاب کی شدت سے نوراً علی نور ہو جاتا ہے ۔ ان کے کلام میں قاری ایسے خیالات سے دوچار ہوتا ہے جن سے ہم بڑی حد تک واقف ہیں ۔ ان میں سے بعض قرآن مجید ، بعض رومی اور بعض اُنیسویں صدی کے جرمن فلسفیوں سے ماخوذ ہیں ۔ پھر بھی جب ہم اقبال کے یہاں ان سے روشناس ہوتے ہیں تو وہ ہم پر گہرا اثر چھوڑتے ہیں اور ہمیں گویا پہلی بار محسوس ہوتا ہے کہ یہ افکار کس قدر شدید اثر پیدا کر سکتے ہیں ۔ اقبال کے دل و دماغ کو جو بات مسحور کرتی ہے وہ محض شام و سحر ، گونا گوں موسموں ، پھولوں یا دیگر محسوس اشیا کا ذوق و شوق نہیں ۔ ان کا شاعرانہ احساس بالخصوص ایسی غیر محسوس اشیا کے ساتھ فطری مناسبت رکھتا ہے جیسے خیالات ، تصورات ، فلسفیانہ حقائق اور اعتقادات ۔ شاعری میں اُن کا اظہار کرنے سے پہلے وہ ان کو اپنے شعری احساس میں ڈبو کر نئے سرے سے اُبھارتے ہیں ۔ اس کا نتیجہ وہ بے پناہ تاثیر ہے جو ان کا کلام حساس قاری پر طاری کرتا ہے ۔

اقبال کے یہاں جدت کے معنی افکار یا مواد کی تازگی نہیں بلکہ وہ قلب ماہیت ہے جو ان کے دل و دماغ کے سانچے میں ڈھلنے سے رونما ہوتی ہے ۔ اسی لیے گو منطقی تجزیے سے ان کا کلام "معلوماتی ادب" میں شمار ہوتا ہے ، پھر بھی یہ درحقیقت "طاقت کا ادب" ہے ۔

لیکن شاعری کا مقصد فقط یہ نہیں کہ جن افکار کی ترجمانی کی جائے انھیں جذباتی کیف و رنگ عطا کیا جائے تاکہ یہ قارئین کے ذہن پر اثر انداز ہو ۔ اس کا کام یہ بھی ہے کہ بیان میں وہ خصوصیت پیدا کی جائے جسے رابرٹ لائنڈ ذہن پر نقش ہو جانا کہتا ہے ۔ شاعر کے کلام کو یاد رکھنا کہیں زیادہ آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ وہی مضمون نثر میں ادا کر دیا جائے خواہ اس کی ادائیگی کتنی ہی دلکش کیوں نہ ہو ۔ اس کی

وجہ یہ ہے کہ الفاظ کو وزن اور قافیہ و ردیف کے ساتھ سلکِ نظم میں ترتیب دینے سے نفسِ مضمون ایسے قلب میں سما جاتا ہے کہ سارا فن پارہ متحد و مرتب محسوس ہوتا ہے ۔ اس طرح ہماری قوتِ حافظہ کو ایک بامعنی ادب پارے کو یاد کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور اس کا آہنگ ہماری فطرت کے وہبی آہنگ سے جا ملتا ہے ۔

افکار کی شاعرانہ ترجمانی میں غیر معمولی فنی لوازمات سے قطع نظر اقبال ایک اور پہلو سے بھی خالص ماورائی شاعر ہیں ۔ جس پیمانے پر وہ شاعری کرتے ہیں اس قدر کائناتی عظمت کا حامل ہے کہ مستِ کیف قاری کم از کم تھوڑی دیر کے لیے اپنی محدود انا کی گرفت سے باہر نکل جاتا ہے اور معروضی ، عالم گیر حقیقت کی دنیا میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے ۔ اقبال میں بحیثیتِ شاعر نہ صرف اسالیب کا تنوع اور عمق احساس ہے بلکہ وسعتِ نگاہ بھی ہے ۔ جب وہ نغمہ سرا ہوتے ہیں تو ہر چند ان کا دامن اس خاک دانِ سفلی ہی سے وابستہ رہتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ آسمان کی طرف بھی پرواز کرتے ہیں ۔ ان کا کلام ہمیں اپنے ساتھ سوئے گردوں پرواز کرنے میں مدد دیتا ہے ۔ وہ ہمیں عالمِ خیال میں کائنات کے ایک سرے سے دوسرے تک جست کرنے میں مدد دیتے ہے ۔ وہ دور دراز سیاروں کا سراغ لگانے اور اپنے مداروں کے گرد چکر لگاتے وقت ان سے دو چار ہونے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں ۔ اسی طرح جب وہ ملائکہ اور ان غیرفانی روحوں کے ساتھ ہم کلام ہوتے ہیں جنھوں نے تاریخ پر اپنے نقوش چھوڑے ہیں تو وہ کچھ دیر ہمیں ایک بالکل نئی سطح پر زندگی بسر کرنے میں مدد دیتے ہیں ۔ لہٰذا جب ہم اس طرح اقبال کے ہم نشین ہوتے ہیں تو وہ ہم میں ہر بات کے لیے بلا کا ذوق و شوق پیدا کر دیتے ہیں ۔ ہمارے شعور کی تیز دھار کو کند بنانے کے بجائے وہ اسے تیز تر کر دیتے ہیں تاکہ ہم اسے شر و فساد کی ان طاغوتی قوتوں کے خلاف جنگ آزما ہونے میں موثر ہتیار کے طور پر استعمال کر سکیں جو حیاتِ انسانی کے نظم و آہنگ کے خلاف برابر محوِ پیکار رہتی ہیں ۔

(۳)

اقبال بحیثیت فلسفی ۔ فلسفی اقبال کے متعلق کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ۔ اپنی مخصوص اُفتادِ طبع کے باعث میں ان کو شاعر کی بہ نسبت فلسفی کی حیثیت سے بہتر سمجھ سکتا ہوں ۔ گوئٹے کی طرح اقبال پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ ان کے حکیمانہ افکار انسانی مشاہدات پر مابعدالطبیعی غور و فکر کا نتیجہ نہیں اور نہ اساسِ کائنات کے عقلی ادراک کی پیداوار ہیں ۔ کم از کم مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے افکار ایسے مبدء سے ماخوذ ہیں جو ان کے اپنے شعور سے الگ ہے ۔ انھیں فلسفیانہ حقائق ایسے ماخذ سے حاصل ہوتے ہیں جس کی انھیں کوئی خبر نہیں ، لیکن جب وہ انھیں ہاتھ آ جاتے ہیں تو وہ ان پر فلسفیانہ انداز میں غور و فکر کرنے لگ جاتے ہیں اور اس طرح انھیں محسوس و مرئی شکل عطا کرتے ہیں ۔ ایک نامعلوم ماخذ ہے جس سے انھیں برابر افکار کی شکل میں ہدیہ ہائے گرامی حاصل ہوتے رہتے ہیں ، لیکن جب وہ انھیں دستیاب ہو جاتے ہیں تو وہ انھیں حکمت و بصیرت کے ایک خاص نظام میں منسلک کر کے مناسب اہمیت عطا کرتے ہیں ۔ اسی لیے وہ اس تمدنی روایت کے اس قدر وفادار ہیں جس میں ان کی تمام شخصیت رچی بسی ہوئی ہے ۔ ان کا فہم ان ماورائے عقل عقائد کے خلاف بغاوت نہیں کرتا کیونکہ وہ ان کے تابع ہیں ، آقا نہیں ۔ اس طرح اقبال کا فلسفیانہ تصور شاعرانہ شعور کے اختیار میں ہے ۔ ان کے لیے فلسفہ تلاشِ حقیقت کا ذریعہ نہیں بلکہ محض تجربے کی ترتیب ، خیالات کی شیرازہ بندی اور ان کی تعیین و تدوین کا ذریعہ ہے ۔ وہ نظم و آہنگ کے دل دادہ ہیں اور ہر وقت اُن بوقلموں نوادر کو ترتیب دینے میں مصروف رہتے ہیں جو انھیں افکارِ عالیہ کی شکل میں کبریائی قوتوں سے تحفتہً حاصل ہوتے ہیں ۔ اگر یہ خیال درست ہے تو اقبال کا شعور فی الحقیقت قطعاً فلسفیانہ نہیں ۔ حتمی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں فلسفیانہ شعور بنیادی حیثیت نہیں رکھتا ۔ ان میں یہ وہبی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جب وہ فلسفیانہ حقائق سے دوچار ہوں تو ان کا فوراً ادراک کر لیں ۔ یہ ایک وجدانی چیز ہے ، اکتسابی نہیں ۔ میرے خیال میں وہ تمام تر شاعر

ہیں ، لیکن ہم انھیں بعض اوقات ان مختلف مدرکات اور وجدانات کے مابین جو انھیں ملکات کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں ، روابط کی توضیح کے لیے فلسفیانہ طریق استعمال کرتے ہوئے پاتے ہیں ۔

شاید یہ خیال بادی النظر میں عجیب معلوم ہو لیکن میری دانست میں یہ اسی لیے عجیب لگتا ہے کہ یہ اس قدر صائب ہے ۔ شاعرانہ اور فلسفیانہ شعور کا بنیادی فرق ایک مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے ۔ شاعر کی فطرت خالصۃً نسوانی ہوتی ہے کیونکہ تخلیق کا دار ومدار کلیۃً خارجی تحریک پر ہوتا ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح عورت اپنے مرد شریکِ کار ہی کی رجولیت سے بار آور ہوتی ہے ۔ شاعر کے جوہرِ طبع کی عظمت و شان اسی میں مضمر ہے کہ وہ "دانش سندانہ انفعالیت" یا قبولِ فیض کے تحت ان مضامین کی ترسیل کا ذریعہ بنے جو غیب سے خیال میں آتے ہیں اور جن کے ادراک سے وہ خود بھی قاصر ہوتا ہے ۔ انسان کا ملکۂ شعری اسی طرح کام کرتا ہے جس طرح ٹیلیفون کا تار جس سے آواز سنائی دیتی ہے ۔ تار کا اپنا کوئی پیغام نہیں ، یہ تو صرف کسی اور کی آواز کو پہنچانے کا وسیلہ ہے اور بس ۔ لہٰذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ شاعر کو تخلیق کے لیے فیضان کا انتظار کرنا چاہیے تو ہماری یہی مراد ہوتی ہے ۔ اس کے برعکس فلسفی کی فطرت مذکر ہے ۔ چونکہ اس کی تخلیقی صلاحیت اس کی ذات ہی میں پنہاں ہوتی ہے ، اس لیے وہ ہر وقت شعور کی ایک ایسی تہ میں گم رہتا ہے جہاں کوئی چیز سرایت نہیں کر سکتی تا وقتیکہ اس کا عقلی طور پر ادراک نہ کیا جا سکے ۔ لہٰذا فلسفیانہ شعور کی رسائی زیادہ محدود ہے کیونکہ وہ اپنے منصب کی نوعیت سے مجبور ہے کہ علمِ انسانی کی مدھم روشنی میں کام کرے اور یہ علم ، جیسا کہ سنتیانا نے کہا ہے ، محض جلتی ہوئی چیڑ کی مشعل ہے جو ایک ہی قدم تک روشنی ڈال سکتی ہے ۔ تاریخ کی رو سے حکیمانہ شعور کی حقیقت و اہمیت صرف اس میں ہے کہ وہ اپنی معلومات کو افادۂ عام کے لیے من و عن پہنچا دینے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ جو بات حکیمانہ طور پر دریافت کی جائے اسے محض تمثیلی طور پر ہی نہیں بلکہ لغوی طور پر زبانی بھی پیش کیا جا سکتا ہے اور تحریری طور پر ہمیشہ کے لیے محفوظ بھی کیا جا سکتا ہے ۔ شاعرانہ شعور حقیقت کو طرحِ نو عطا

کرتا ہے ، جب کہ فلسفیانہ شعور فقط معروضی طور پر انسانی تجربات کی تشریح کر سکتا ہے تا کہ اس کی روشنی میں دانش ورانہ لائحۂ عمل اختیار کیا جا سکے ۔ لہٰذا ایسا لگتا ہے جیسے حکیمانہ شعور کے مکاشفات وحیٔ ربانی کا جدید متبادل پیرایہ ہیں ۔ ہمارے زمانے میں فلسفہ اُس رہنمائی کا فرض انجام دیتا ہے جو کبھی وحیٔ الٰہی کے ذمے تھا ۔ اسی لیے آنحضرتؐ کو ہدایت کی گئی تھی کہ وہ اپنے پیرووں کو حکمت یعنی فلسفہ کی تعلیم دیں ، لیکن انھیں ساتھ ہی یہ بھی کہا گیا تھا کہ وہ پہلے ان کا تزکیہ کریں اور یہ بتائیں کہ ان کا مقصد کیا ہے ، کیونکہ جب تک انسان پاکیزہ باطن اور اپنے مقدر سے آگاہ نہ ہو ، وہ علم کو اس طرح استعمال کرنے کا اہل نہیں ہوتا کہ دنیا میں عمدہ اور کارآمد زندگی بسر کرے ۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ، پاکیزگی روحانی زندگی کا پہلا قدم ہے ۔ ہمارے نزدیک طہارت کا درجہ خدا پرستی کے بعد نہیں ، کیونکہ جب تک انسان پاک و صاف نہ ہو اس کا خدا پرست ہونا محال ہے ۔ اسی لیے قدیم مفسرینِ قرآن شروع ہی میں یہ تنبیہ کر دیتے تھے کہ لا یمسہ الا المطہرون ۔

اجتہاد ۔ اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اقبال نے اجتہاد کو اسلامی قانون کا ذریعہ قرار دے کر اسلام کی کس قدر شان دار خدمت انجام دی ہے ۔ اجتہاد کا تصوّر اس قدر بنیادی ہے کہ آج دنیائے اسلام صرف اس کے کماحقہٗ ادراک ہی سے اپنی بقا کا سامان کر سکتی ہے اور جدیدیت کے نام پر اس کو مغرب کی طرف سے جو چیلنج در پیش ہے اس کا مقابلہ کر سکتی ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اسلامی قانون کو کس طرح تیزی سے بدلتے ہوئے معاشرتی حالات کے مطابق بنایا جائے ۔ یہاں ہم صرف اُس جواب کی تشریح پر اکتفا نہیں کریں گے جو اقبال نے دیا ہے بلکہ ہمارا مقصد ایسے امور کا استنباط بھی ہے جو ان کے مسئلۂ اجتہاد کے بارے میں حقائق و بصائر سے لازمی طور پر اخذ ہوتے ہیں ۔ ان نتائج کا استنباط ہماری رائے میں از بس ضروری ہے اور ان سے جو اصول مرتب ہوں انھیں استعمال میں لانا چاہیے تا کہ اسلامی قانون اُس روز بروز بڑھتے ہوئے فالج کے حملے سے بچ جائے جو اس کے رگ و پے پر حاوی ہوتا جا رہا ہے اور جس نے اُس کو بڑی حد تک جامد اور غیر متحرک بنا دیا ہے ۔ اگر یہ درست ہے کہ

کسی عظیم مفکر کی بقائے دوام بعینہٖ اُس اثر پر موقوف ہے جو اس کے افکار نے اس کی وفات کے بعد نوعِ انسان کی زندگی پر طاری کیے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ کسی عظیم انسان کی تعلیم کا تاریخی طور پر موثر ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اس تنگ دائرے سے باہر نکل آئے جس میں اسے اپنے زمانے میں پیش آنے والے مسائل پر استعمال کیا گیا تھا - یہی معنی ہیں جن میں ہم اپنی گزارشات کے معین حدود میں اُس اسلامی قانون کا حتی الوسع زیادہ سے زیادہ واضح خاکہ پیش کرنا چاہتے ہیں جو آج مروج ہونا چاہیے ، اگر اس پر اقبال کے تصورِ اجتہاد کا اطلاق کیا جائے ، یعنی اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں حرکت کا اصول کیا ہے -

تمام اسلامی تنصیبات میں جو دینی جذبہ کار فرما ہے وہ عبد اور حق کے باہمی تعلق سے اُبھرتا ہے - یہ تعلق قرآن مجید کے مطابق عبد کی مشیتِ ایزدی کے سامنے مطلق اور غیر مشروط اطاعت ہے ، اس حد تک کہ انسان کا تمام فکر ، احساس اور عمل اسی اطاعت کا ایک پہلو ہو - لہٰذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ ہمارے دین کا نام "اسلام" ہے جس کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے سامنے مکمل اطاعت — اللہ تعالیٰ جو علی الاطلاق بھی ہے اور قادر مطلق بھی ، اور کوئی طاقت اس کے اقتدار میں شریک نہیں ہے — اللہ اور عبد کے تعلق کو سپہ سالار اور سپاہی کے تعلق سے تشبیہ دی جا سکتی ہے - چنانچہ بیسویں صدی کے عظیم ترین مفکروں میں سے ایک کیسر لنگ نے بھی اس کو یونہی تصور کیا ہے - اپنی تصنیف *The Travel Diary of A Philosopher* میں وہ اسلامی تعلیم کے خدا اور بندے کے باہمی تعلق کے بارے میں یوں لکھتا ہے :

"اسلام مکمل اطاعت کا مذہب ہے - شلیئر میچر نے دین داری کی جو تعریف کی ہے وہ مسلمانوں پر بھی صادق آتی ہے - ہر مسلمان ہر وقت یہی محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنے الٰہی آقا و مولا کے مکمل ذاتی اختیار میں ہے ، نہ کہ مولویوں کے اختیار میں - وہ ہمیشہ اس کے سامنے حاضر رہتا ہے - اسلام کی جمہوری وضع کا یہی سبب ہے - - - جب مسلمان مقررہ اوقات

پر نماز پڑھتے ہیں اور ساری کی ساری صفیں رکوع میں جھک جاتی ہیں اور تمام نمازی ایک وقت ایک ہی جیسی حرکات و سکنات سے کام لیتے ہیں تو یہ ہندوؤں کی طرح استکمالِ نفس کا ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ اسی جذبہ کے تحت ہوتا ہے جس سے کوئی پرشیائی سپاہی شہنشاہ کے سامنے سلامی دیتے ہوئے گزرتا ہے۔ یہ سر تا سر فوجی رویہ ان تمام فوائد کا باعث ہے جو مسلمانوں کو قدرتی طور پر حاصل ہوتی ہیں۔"

لیکن اسلام کو یہ خراجِ تحسین ادا کرنے کے بعد کیسرلنگ لکھتا ہے، جیسے اس صورتِ حال سے لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ:

"اسی سے مسلمانوں کی بنیادی کمزوری بھی ظاہر ہوتی ہے ــ یہ کہ وہ ترقی پسند نہیں۔ وہ حالات کے ساتھ بدلنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ ان میں قوتِ ایجاد کا فقدان ہے کیونکہ سپاہی کو فقط اطاعت سے سروکار ہے، باقی سب کچھ اللہ کے اختیار میں ہے۔"

اس رائے کے لیے جو کیسرلنگ نے مسلمانوں کی بنیادی کمزوری کے بارے میں قائم کی ہے، ہم اسے زیادہ موردِ الزام نہیں گردان سکتے۔ آخر اقبال جیسے عظیم اور نامور شخص کو بھی بڑی جرأت سے کام لے کر اجتہاد کو اسلام میں حرکت کا اصول قرار دینا پڑا۔ اس رائے کا اظہار کرتے ہوئے وہ بھی ہمارے فقہا کے شدید تشرع کی شکایت کیے بغیر نہ رہ سکے۔ تاہم انہیں اس بارے میں کوئی شک نہ تھا کہ "جونہی اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشو و نما کے ناقابل ہے"۔ آئیے اقبال نے اسلام کی ترکیب میں حرکت کے اصول کی جو تشریح کی ہے، اس کا زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کریں۔

مشیتِ الٰہی کی اطاعت اصولاً اسی وقت ممکن ہے جب ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس نے کیا حکم صادر کیا ہے۔ عہدِ نبوی میں آنحضرتؐ ہی کی ذات معبود اور عبد کے مابین ارتباط کا ذریعہ تھی اور وہ الہامات جو حضورؐ کو اللہ تعالیٰ سے موصول ہوتے تھے، قرآن مجید میں محفوظ ہیں۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ یہ وحیٔ الٰہی بالکل اسی طرح صحیح و سالم موجود ہے جس طرح یہ نازل ہوئی تھی، اور تا روزِ قیامت اس کا متن

اسی طرح الحاق اور آمیزش سے پاک رہے گا ۔ کلامِ الٰہی کے ساتھ تکمیلی عنصر کے طور پر احادیث موجود ہیں جنھیں عام طور پر سنتِ نبوی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ احادیث محض اس کی شہادت فراہم کرتی ہیں ۔ اسلامی قانون کے یہ دونوں ماخذ ہر مسلمان کے لیے موجود ہیں ، اور اس کا فرض ہے کہ اپنے طور پر یہ دریافت کرنے کی کوشش کرے کہ جہاں تک کسی ایسے قدم کا تعلق ہے جو اسے اپنے معاشرے کی انفرادی و اجتماعی زندگی کی تنظیم کے لیے اُٹھانا پڑے ، ان دونوں ماخذوں سے کام لیا جا سکتا ہے ۔ فی نفسہٖ یہ دونوں ماخذ خود بخود وسعت پذیر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور انسان اِن سے اسی حد تک فائدہ اندوز ہو سکتا ہے جتنا وہ اپنے قوائے فکر کو یہ دریافت کرنے پر مرکوز کرنے کو تیار ہو کہ وہ اس کے لیے کن معنوں کے متحمل ہو سکتے ہیں تاکہ جس معاشرے سے امر کا دامن وابستہ ہے ، اس کے پیہم تغیر پذیر حالات اور ان ہنگامی ضروریات سے نمٹنے کے لیے جو ماحول سے رونما ہوں ، کوئی معقول لائحۂ عمل اختیار کر سکے ۔

لیکن ان سے کہیں زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا خیالات کو مدِنظر رکھتے ہوئے عقیدۂ ختمِ نبوت کی اہمیت کا اندازہ لگایا جائے ۔ آنحضرتؐ کے بعد اور کوئی نبی مبعوث نہیں ہوگا کیونکہ وحیٔ الٰہی کا تمام سلسلہ قرآن مجید کے ساتھ تکمیل پذیر ہو چکا ہے اور اب یہ انسان کا کام ہے کہ اس کا ادراک اپنی ذات میں کرے اور اس نورِ ہدایت کے ذریعے خود پتا چلائے کہ جس مقصد کی خاطر وہ دنیا میں آیا ہے اس کو پورا کرنے کے لیے کیا کرے ۔ اسی خیال کا ادراک ہے جس کے لیے اقبال کی تصنیفات اسلام سے واقفیت حاصل کرنے والوں کے لیے بے اندازہ اہمیت رکھتی ہیں ۔

سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ اقبال نے اپنے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں بنی نوعِ انسان کے عالمِ صغر سنی میں وحیٔ الٰہی کی ضرورت کے بارے میں کیا کہا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

''ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جب میں وارداتِ اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں

اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی ، یا از سرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیاتِ اجتماعیہ کی صورت گر ہیں ۔ گویا انبیا کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لا متناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے کام اُبھر سکے ۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور پھر زندگی کی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اب بنی نوعِ انسان کے عالمِ صغر سنی میں ایسا بھی ہوا کہ اس کی نفسی توانائی کا نشو و نما شعور کی [حد تک] وہ صورت اختیار کر لے جسے ہم نے شعورِ نبوت سے تعبیر کیا ہے اور جس کے معنی یہ ہیں کہ اس شعور کی موجودگی میں نہ تو افراد کو خود کسی چیز پر حکم لگانا پڑے گا، نہ ان کے سامنے یہ سوال ہوگا کہ ان کی پسند کیا ہو اور نا پسندیدگی کیا ۔ انھیں یہ بھی سوچنے کی ضرورت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے لیے کیا راہِ عمل اختیار کریں ۔ یہ سب باتیں گویا پہلے ہی سے طے شدہ ہوں گی ، یہ نہیں کہ اُنھیں اس بارے میں خود اپنے فکر اور انتخاب سے کام لینا پڑے ۔ شعورِ نبوت کو گویا کفایتِ فکر اور انتخاب سے تعبیر کرنا چاہیے ۔ لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولیں مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا ، ان کا ظہور اور نشو و نما رک جائے ۔"[۴]

یہ بیان کرنے کے بعد کہ ہمیں وحی کو احساسِ حق کیوں قرار دینا چاہیے ، اقبال مزید فرماتے ہیں کہ جب نوعِ انسان عالمِ طفولیت سے آگے نکل گئی تو پھر انسان کی مزید ہدایت کے لیے وحی کا کوئی محل باقی نہ رہا ۔ بنا بریں اسلام کی ذات وحیٔ الٰہی کی معرفت تنزیلِ حق کے نظام اور اس نظریے کے مابین پُل کی حیثیت رکھتی ہے کہ انسان اپنی ذات کے ذریعے اس حق کا عرفان کرے ۔ ان کے الفاظ میں :

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبرِ اسلام صلعم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے ۔ بہ اعتبار اپنے سر چشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے ، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے دنیائے جدید سے ۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے

۴- ایضاً ، ص ۱۹۰ - ۱۹۲ -

کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے ۔ لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق سے ثابت کر دیا جائے گا ، استقرائی عمل کا ظہور ہے ۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی ، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا ۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ [اپنے] سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا ۔ اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا ، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا ، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا ، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سر چشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے ، کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں ۔"۵

قرآن اور سنت نہ صرف مشیت الٰہی کو جاننے کے ماخذ ہیں بلکہ آنحضرتؐ کے ساتھ سلسلۂ نبوت ختم ہونے کے باعث واحد ماخذ ہیں جن پر انحصار کیا جا سکتا ہے ۔

بنا بریں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کس طرح ترقی کریں اور معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات جو تقاضے پیش کرتے ہیں ان کا کس طرح سامنا کریں ، اگر ہم یہ نہیں چاہتے کہ قانونی مسائل کے بارے میں اپنے طور پر آزادانہ رائے قائم کرنے کے بعد اپنی صلاحیتوں پر انحصار کریں ۔

اسلامی فقہ کے مطابق یہ مجتہد کا کام ہے کہ وہ قرآن و احادیث نبوی میں نجی اور اجتماعی اوضاع و اطوار کے وہ قواعد مرتب کرے جنہیں بعد ازاں ریاست افراد ملت کی تعمیل کے لیے نافذ کرے ۔ ہم نے کہیں اور مجتہد کے اس فریضے کی نوعیت اور حد وسع پر بحث کی ہے اور تجویز کی ہے کہ ہمیں اسلام کے ابتدائی مدبرین کے لائحۂ عمل سے جو نظائر موصول ہوئے ہیں ، ان کا ان محدود حالات کی روشنی میں جائزہ لینا چاہیے جن کے تحت انہیں زیر اقتدار علاقے کی روزمرہ کی انتظامی ضرورتوں کے لیے تیار اور استعمال کیا گیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ ریاستی مسائل کے بارے

۵- ایضاً ، ص ۱۹۳ - ۱۹۴ -

میں اسلام کے ابتدائی ناظمانِ حکومت کا طرزِ عمل مندرجہ ذیل دو نمایاں عوامل کے تحت تھا :

(۱) پیروانِ اسلام کی جماعت کے گرد و پیش یہود و نصاریٰ اور دیگر کفار کے گروہ بھرے پڑے تھے جن کو دورِ اولیٰ کے اسلامی ناظمین صغیر سن اسلامی جماعت کے لیے ، جو ان کے زیرِ کفالت تھی ، خطرۂ عظیم تصوّر کرتے تھے ۔ اسلامی معاشرہ ابتدائی نشو و نما کی حالت میں تھا ۔ اس کے چاروں جانب ایسی مذہبی جماعتیں تھیں جو کسی طرح بھی اس کے وجود کو اطمینان کی نظر سے نہیں دیکھ سکتی تھیں ۔ آنحضرتؐ اور ان کے پیرووں کے خلاف جنھوں نے بت پرستوں کے خلاف جہاد برپا کرکے قبلِ اسلام کی سوسائٹی کی بنیادیں ہلا کر رکھ دی تھیں دل ہی دل میں غم و غصہ کے جذبات شعلہ زن تھے ۔ ہر طرف معاندانہ قوتوں اور درہم برہم کر دینے کی دھمکیوں کا زور تھا اور ان سب کا مقابلہ ضروری تھا ۔ لہٰذا ہر قسم کی اجتماعی تدابیر اختیار کرنی پڑیں تاکہ ان علاقوں کی سرحدوں کو مستحکم کیا جائے جن میں اسلامی منتظمینِ حکومت نے قانونِ الٰہی نافذ کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا اور اسلامی معاشرے کو خوف و ہراس اور تباہی سے بچانے کی ضمانت دینے کے لیے ایسے اقدامات کرنے پڑے جن سے کفار کی چال بازیوں اور فتنہ ورانہ سازشوں کا سدِ باب ہو ۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قرونِ اولیٰ میں اسلامی مدبروں نے غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ جو عہد نامے مرتب کیے ، ان میں یہی فکر غالب نظر آتی ہے کہ جیسے بھی ہو مناسب ذرائع سے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی جماعت کو استحکام حاصل ہو اور اس کا غیر مسلموں کے تمام ممکنہ حملوں کے خلاف تحفظ کیا جائے ۔ اس طرح ہمارے ابتدائی اربابِ سیاست کے نقطۂ نظر سے ان کا کام ایک ہنگامی صورتِ حال سے نمٹنا تھا ۔ اس لیے انھوں نے جو سیاسی دستور العمل مرتب کیا اس کا تعلق ان عملی طریقوں سے تھا جن کی بدولت وہ ان مخصوص حالات میں ہنگامی صورتِ حال کا سامنا کر سکیں ۔

(۲) اسلام کے تمام ابتدائی اربابِ حکومت کو وثوق تھا کہ زیادہ عرصہ نہیں گزرے گا جب اسلام تمام کرۂ ارض پر پھیل جائے گا اور اس

طرح تمام نوعِ انسان اس کے احاطے میں آ جائے گی ۔ بنا بریں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ جب تک ساری دنیا پرچمِ اسلام کے سائے میں نہ آ جائے انھیں انتظار کرنا چاہیے ۔ لہٰذا وہ مقبوضہ ممالک میں نظم و نسق قائم کرنے کے لیے ایسے سیاسی انتظامات کرتے رہے جو وقتی اور ہنگامی ہوں ۔ یہ انتظامات عارضی تھے اور صرف اس وقت تک کے لیے جب تک انھیں فراغت نہ ہو جائے اور وہ سوچ سمجھ کر عالمی پیمانے پر نظم و نسق کا ڈھانچہ تیار نہ کر لیں ۔

ان اربابِ سیاست کو یہ مہلت نہ تھی کہ وہ اطمینان سے بیٹھ کر ایسا لائحۂ عمل مرتب کریں جو اسلامی تعلیم کے موافق ہو ، خصوصاً اس لیے کہ ایسی چیز کے اہم خیال کیے جانے کا بھی کوئی امکان نہ تھا ۔ جیسا کہ پیچھے اشارہ کیا گیا ہے ، بنیادی طور پر اسلامی تعلیمات کا تعلق زیادہ تر افرادِ ملت کے کردار کی نشو و نما سے تھا اور ایسی حکومتوں کے قیام سے بہت کم سروکار تھا جو دنیاوی معاملات کے نظم و نسق کے لیے ضروری ہوں ۔ امرِ واقعہ یہ ہے کہ پہلے چار خلفائے راشدہ کے زمانے میں مجاہدین کی فتوحات کے باعث دنیائے اسلام کے حدود اس قدر تیزی سے وسیع ہوئے تھے اور مفتوحہ علاقوں کے نظم و نسق کے مسائل اس قدر زیادہ تھے کہ اُنھوں نے اربابِ خلافت کو یہ موقع ہی نہ دیا کہ وہ اپنی مذہبی تعلیمات کے مطابق ریاستی نظام مرتب کرنے کے مسئلے پر توجہ دیں ۔ بہر حال وہ اس دن کا انتظار کر سکتے تھے جب اسلام کی روح تمام ساکنانِ زمین کو اپنی گرفت میں لے لے گی ۔ تب تک وہ جیسے بھی بن پڑے معاملاتِ حکومت کو سر انجام دیتے رہیں ۔ ان کا یہ رویہ اُن تدابیر سے بخوبی ظاہر ہے جنھیں وہ قابلِ تعریف حکمت و تدبر اور ہمت و جرأت کے ساتھ اس تاریخی کام کو سر انجام دینے کے لیے اختیار کرتے رہے جو قدرت نے ان کو تفویض کیا تھا ۔

لہٰذا یہ اسلام کی تمام ابتدائی تاریخ کا غلط تصور ہوگا اگر نظم و نسق کے ان طریقوں کو جو مسلمانوں نے آنحضرتؐ کی وفات اور چوتھے خلیفہ حضرت علیؓ کے بزدلانہ قتل کے مابین تیس سال کے عرصے میں اختیار کیے ، تاریخی سیاق و سباق سے الگ کر کے اس طرح پیش کیا جائے

گویا وہ اس سے تمام تر بیگانگی کی فضا میں ظہور پذیر ہوئے اور پھر انھیں اس دور میں بلند درجہ عطا کرتے ہوئے قابلِ تقلید نمونے قرار دیا جائے جب دنیا تیرہ سو سال آگے بڑھ چکی ہے اور جدید انسان کے لیے بالکل مختلف اقتصادی و سیاسی فضا پیدا ہو چکی ہے جس کے ساتھ موافقت پیدا کرنا ضروری ہے۔ موجودہ حالات تقاضا کرتے ہیں کہ ہم اپنے قوائے فکر کو ایسی عملی تدابیر پر مرکوز کریں جن سے معاشرتی زندگی کو منظم کیا جا سکے اور دستوری بندوبست کا انجام بھی انھی تدابیر میں سے ایک ہے جو دوسروں سے زیادہ اہم نہیں۔ بہت ہی ناکارہ ذہن ہوگا جو سلف کے نظائر کے سامنے غلامانہ طور پر سرِ تسلیم خم کر دے۔ بے شک ان ابتدائی سالوں کی تاریخ ہمارے لیے بصیرت افروز ثابت ہو سکتی ہے اور ہمیں اپنے طور پر اس غیر معمولی طریق کی از سرِ نو تعمیر و ترتیب میں مدد دے سکتی ہے جس سے اسلام کی ابتدائی انتظامیہ نے اپنے معاملات انجام دیے۔ لیکن یہ کہنا کہ قرونِ اولیٰ کے ان منتظمین نے حکومت کے جو ڈھانچے تیار کیے وہ تیرہ سو سال بعد بھی موزوں و مناسب ہیں، ایسا رویہ ہے جسے تاریخی حقائق کی رو سے درست قرار دینا بجا نہیں۔

باری تعالیٰ نے انسان کو جو عقلی قوتیں عطا کی ہیں اُن کے پیشِ نظر اس کا فرض ہے کہ جب بھی وہ دنیا سے دوچار ہو اس پر از سرِ نو نظر ڈالے اور انتہائی بے باکی سے اپنے معاملات کو پوری پوری ذمہ داری سے نمٹانے کی کوشش کرے۔ اسے یہ خیال مطلقاً سدِ راہ نہیں ہونا چاہیے کہ آج سے تیرہ سو سال پہلے ہمارے بزرگوں نے نظمِ حکومت کے مسائل کو اس سے بالکل مختلف پیرائے میں حل کیا تھا جو ہمیں آج موزوں معلوم ہوتے ہیں۔

اس طرح غور سے دیکھا جائے تو ایک مسلمان کا حق تعالیٰ سے تعلق اس سے کہیں پیچیدہ ثابت ہوتا ہے جتنا کیسرلنگ ہم سے تسلیم کرانا چاہتا ہے۔ مانا کہ انسان کی حیثیت ایک سپاہی کی ہے جسے مشیتِ الٰہی کی غیر مشروط طور پر پابندی لازم ہے، لیکن بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں انسان اپنا مقنن آپ ہے، یعنی بذاتِ خود سپہ سالار۔ البتہ شرط یہ ہے کہ قانون مرتب کرنے میں وہ اُن حدود سے تجاوز نہ کرے

جو قانونِ الٰہی نے قائم کر رکھے ہیں ۔ یہیں اسلام کی عالم گیری نمایاں ہوتی ہے ، اور ہم مسٹر ہورٹن ، اوستاذ فلسفہ سامی ، جامعہ بون ، کے وہ الفاظ دہرائے بغیر نہیں رہ سکتے جن کا حوالہ اقبال نے خود دیا ہے:[۶]

"اسلام کی روح تقریباً لامحدود ہونے کی حد تک وسیع ہے ۔ دہری عقائد کے سوا اس نے گرد و پیش کی قوموں کے وہ تمام افکار جذب کر لیے ہیں جنھیں جذب کیا جا سکتا تھا اور اپنی ہی مخصوص نہج پر ترقی دی ہے ۔"

یہی وہ معنی ہیں جن میں اسلام ایک روحانی قوت کی حیثیت سے ان تمام ارضی ترکیبات کو جلا دے کر سیر حاصل بنا سکتا ہے ، اور اُن کی اس طرح قلبِ ماہیت کر سکتا ہے کہ ان میں الٰہی کیفیت پیدا ہو جائے ۔ یہ کام وہ اپنی آفاقیت ، اپنی وسیع المشربی اور معین مافیہ کا حامل نہ ہونے کے باعث انجام دے سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام ہی نے بار بار اپنے پیرووں کو مکمل انحطاط اور تنزل سے بچایا ہے ۔

آج جب ہر طرف ان لوگوں کی زبانی جو مذکورہ بالا معاملات پر گفتگو کرنے کے اتنے بھی اہل نہیں جتنا مثال کے طور پر بلی کا پالتو بچہ شرح محصول کے بارے میں ، تشکک اور کلبیت کی آوازیں سنائی دے رہی ہیں ، یہ بات بڑی حوصلہ افزا ہے کہ ہم تنہا نہیں ہیں ۔ اقبال برابر ہمارے ساتھ ہیں ۔ ہم ان کا تصور ایک مینارۂ نور کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جو ہر اُس طوفان زدہ ، کشتیٔ شکستہ ملاح کو جو ایقان کی لامحدود دنیا میں سیاحی کا خواہاں ہو ، اس کا راستہ دکھاتا ہے ، اور جب تک ہم بجا طور پر یہ فخر محسوس کرتے ہیں کہ اس پر اقبال کی کوششیں بھی مرکوز رہی ہیں ۔ اور وہ اس سفر میں ہمارے شریک ہیں ، ہم کبھی غرق نہیں ہو سکتے کیونکہ حافظ کے حکیمانہ الفاظ میں :

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق ثبت است بر جریدۂ عالم دوامِ ما

میں پھروں لاہور اس مقبرے میں خاموش کھڑا جہاں اقبال کا جسدِ خاکی مدفون ہے اُس مقصد پر غور کرتا رہا ہوں جس کے لیے وہ

۶- دیکھیں ایضاً ، ص ۲۵۳ - ۲۵۴ -

کوشاں رہے ، اور اکثر بلان چو وائیٹ کے غیر فانی سانیٹ ''رات" کے دل آویز اشعار گنگناتا رہا ہوں کیونکہ یہ حیات دنیوی کی اُس سیاہی کا راز افشا کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جسے اقبال خود زندگی بھر دور کرنے کی کوشش فرماتے رہے :

"پُر اسرار شب ! جب ہمارا ابوالآبا تجھ سے زبان حق کے ذریعے روشناس ہوا اور اُس نے تیرا نام سنا ۔

تو کیا وہ اُس دل آویز پیرہن ، اُس شان دار نورانی ، نیلگوں سائبان کے لیے کپکپا نہیں اُٹھا ؟

مگر جب شفاف شبنم کی چلمن تلے عظیم ڈوبتے شعلۂ جوالہ کی شعاعوں میں اختر شام آسمانی لشکر کے ساتھ نمودار ہوا ۔ تو کائنات انسان کی نگاہوں میں پھیل گئی ۔

اے آفتاب ! کون خیال کر سکتا تھا کہ تیری کرنوں کے دامن میں اس قدر تاریکی پوشیدہ ہے !

کون محسوس کر سکتا تھا کہ جب تیری روشنی میں پھول ، پتے ، کیڑے مکوڑے پوری طرح نمایاں ہیں ، تو نے اس قدر بے شمار سیاروں پر پردہ ڈال رکھا تھا ۔

تو پھر ہمیں موت سے اس قدر وحشت اور ہراس کیوں ہے ؟ اگر روشنی ہمیں دھوکا دے سکتی ہے تو کیا زندگی دھوکا نہیں دے سکتی ؟"

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

کا مطلب اقبال کی زبانی*

کائناتِ عالم میں زندگی کی لہر کو میں ایک وسیع سمندر تصور کرتا ہوں جس میں چھوٹی چھوٹی موجیں نامعلوم طور پر معرضِ وجود میں آتی ہیں ۔ یہ موجیں محدود اور غیر مشترک انفرادی حیثیتوں میں ایک دوسرے سے ایسا ربط رکھتی ہیں جو بظاہر نظر نہیں آتا ۔ ہر موج بجائے خود ایک عالم ہے (لب نیز [Leibniz]) ، تاہم وہ اپنے جیسے دوسرے عالموں کے ساتھ مربوط ہے (برگساں [Bergson]) ۔ زندگی کے ان دو ابتدائی اور اصولی نظریوں کو قائم کرنے میں یورپ کے فلسفیوں کو کئی صدیاں درکار ہوئیں ، لیکن قرآن مجید اس نظریے کو نہایت خوبصورتی کے ساتھ ظاہر کرتا ہے : وخلقتکم فی نفسِ واحدۃ (اور ہم نے پیدا کیا تم کو نفسِ واحد سے) ۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر موج سمندر میں رہ کر اپنی انفرادی حیثیت قائم رکھتی ہے اور سمندر سے الگ ہو کر اپنا وجود کھو بیٹھتی ہے ۔ تھوڑے سے غور سے یہ بات معلوم ہوگی کہ ہر فرد افراد کے اس مجمعِ عظیم میں اپنے ماحول کا کس قدر ممنون ہے ۔ جسم جو ہماری ہستی کو مادی مفہوم میں بطور خرد کے مشخص کرتا ہے ، زبان جو ہم بولتے ہیں ، لباس جو ہم پہنتے ہیں اور بڑی حد تک خیال جو ہم سوچتے ہیں اور مذہب جس پر ہم اپنی زندگی کو منحصر رکھتے ہیں ، وہ سب اسی جماعت کے اوضاع و اطوار کے پابند ہیں جس میں کہ ہم پیدا ہوتے ہیں ۔

---

*منقولہ از بشیر احمد ڈار ، مرتب ، "انوارِ اقبال" (لاہور ، اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷) ، ص ۳۳ - ۳۴ ۔ فاضل مرتب نے یہ نہیں بتایا کہ انہوں نے یہ اقتباس کہاں سے لیا ۔

رحیم بخش شاہین

تیسری گول میز کانفرنس اور اقبال

پس منظر ۔ برِصغیر پاک و ہند میں آزادی کی جد و جہد میں مسلمانوں نے ہمیشہ اس بات کی خواہش اور کوشش کی کہ ہندو اکثریت کسی نہ کسی طرح آبرومندانہ تصفیے پر آمادہ ہو جائے لیکن ہندوؤں نے عددی اکثریت اور انگریزی حکومت کی سرپرستی کے زُعم میں ایسی ہر کوشش کو ناکام بنا دیا ۔ ہندو مسلمانوں کے جداگانہ وجود کو تسلیم کرنے پر کبھی تیار نہ ہوئے ۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان برِصغیر میں ان کے غلام اور ماتحت بننے پر قانع ہو جائیں ۔ اس کے باوجود مسلمان رہنماؤں نے ہندو مسلم تصفیہ کی کوششیں ایک مدت تک جاری رکھیں ۔ ۱۹۱۶ کا ''میثاقِ لکھنو'' اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس میں ہندوؤں نے مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کر لیا ، لیکن جلد ہی ہندو اس میثاق کو پسِ پشت ڈالنے کے لیے آمادہ ہوگئے ۔ اس طرزِ عمل کے باوجود مسلمانوں نے ۱۹۲۷ میں ''دہلی تجاویز'' پیش کیں جن کی رُو سے مسلمان بعض شرائط کے تحت جداگانہ انتخاب کے مطالبے سے بھی دست بردار ہونے پر آمادہ ہو گئے ، لیکن یہ کوشش بھی کامیاب نہ ہو سکی اور ''نہرو رپورٹ'' نے ہندو مسلم تصفیے کی اُمیدوں پر پانی پھیر دیا ۔

نہرو رپورٹ ۔ حکومتِ انگلستان نے ۱۹۱۹ کی دستوری اصلاحات کے نفاذ کے وقت کہا تھا کہ دس سال بعد ان اصلاحات کا جائزہ لینے کے لیے ایک وفد ہندوستان کا دورہ کرے گا جس کی سفارشات کی روشنی میں مزید دستوری اصلاحات نافذ کی جائیں گی ۔ مجوزہ وفد کی آمد کا وقت چونکہ قریب آ رہا تھا اس لیے ہندوستان کے سیاسی حلقوں میں ہندو مسلم

مفاہمت کی ضرورت زیادہ شدت سے محسوس کی جانے لگی ۔ اسی زمانے میں وزیر ہند لارڈ برکن ہیڈ (Lord Birkenhead) نے کہا کہ ہندوستانی اس حد تک منتشر اور اختلافِ رائے کے شکار ہیں کہ وہ کوئی متفقہ دستور بنانے سے قطعی طور پر قاصر ہیں ۔ سیاسی رہنماؤں نے اس خیال کو غلط ثابت کرنا ضروری سمجھا ۔ اسی مقصد کے لیے مارچ ۱۹۲۸ میں آل پارٹیز کانفرنس کے اجلاس میں دستوری مسائل کا جائزہ لینے کے لیے دو ذیلی کمیٹیاں تشکیل دی گئیں لیکن ۱۹ مئی ۱۹۲۸ کو جب کانفرنس کا اجلاس ہوا تو دونوں کمیٹیاں اپنا کام مکمل نہ کر سکی تھیں ۔ اس لیے اس اجلاس میں فرقہ وارانہ مسائل پر غور و خوض کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کا سربراہ پنڈت موتی لال نہرو کو مقرر کیا گیا ۔ اس کمیٹی نے تین ماہ میں اپنا کام مکمل کر لیا ۔ جب ۲۸ اگست ۱۹۲۸ کو لکھنو میں اس رپورٹ پر غور کیا گیا تو کچھ اراکین نے مکمل آزادی کے مطالبے کی شمولیت پر اصرار کیا ۔ دسمبر ۱۹۲۸ میں کلکتہ میں آل پارٹیز کنونشن میں اس رپورٹ کو زیرِ غور لایا گیا تو قائدِ اعظم محمد علی جناح نے اس میں مسلم مطالبات شامل کرنے پر زور دیا لیکن ان کی تجویز مسترد کر دی گئی ۔ اس سے مسلم رہنما ہندو مسلم تصفیے سے نا اُمید ہو گئے ۔

مسلم کانفرنس ۔ ''نہرو رپورٹ'' میں مسلم مطالبات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کی صفوں میں اتحاد کی ضرورت محسوس کی جانے لگی ۔ ۳۱ دسمبر ۱۹۲۸ کو سر آغا خاں کی زیرِ صدارت آل پارٹیز مسلم کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مسلم لیگ کے قائدِ اعظم گروپ کے ماسوا تمام مسلم جماعتوں نے شرکت کی اور اپنے مطالبات پیش کیے جن میں جداگانہ انتخاب ، وفاق طرزِ حکومت ، صوبائی خود مختاری سرِ فہرست تھے ۔

چودہ نکات ۔ مسلم کانفرنس کی وجہ سے مسلمانوں میں اتحاد کی فضا ہموار ہوگئی ۔ مارچ ۱۹۲۹ میں ایک عرصے کے بعد مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی میں جناح گروپ اور شفیع گروپ دونوں شریک ہوئے ۔ قائدِ اعظم نے مسلم رہنماؤں کے مشورے سے ایک ایسی قرارداد مرتب کی جس میں مسلم کانفرنس میں پیش کیے گئے مطالبات بھی شامل تھے ۔ یہ قرارداد اس اجلاس میں منظور کی گئی ۔ اس قرارداد کو قائدِ اعظم

کے چودہ نکات بھی کہا جاتا ہے ۔ اب کانگریس کا مطالبہ یہ تھا کہ ’’نہرو رپورٹ‘‘ کو من و عن قبول کر لیا جائے ، اور دوسری طرف مسلمان اس کی مخالفت میں پیش پیش تھے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ مزید پیچیدہ ہو گیا ۔

سائمن کمیشن ۔ ۱۹۱۹ کی دستوری اصلاحات کا جائزہ لینے کے لیے حکومت انگلستان نے ۳ فروری ۱۹۲۸ ؛ کو سر جان سائمن (Sir John Simon) کی زیر قیادت ایک کمیشن ہندوستان بھیجا ۔ کانگریس نے اس کا بائیکاٹ کیا ۔ مسلم لیگ کے جناح گروپ نے بھی یہی رویہ اختیار کیا ، تاہم شفیع لیگ نے تعاون کا فیصلہ کیا ۔ سائمن کمیشن نے جو رپورٹ مرتب کی وہ ابھی شائع نہیں ہوئی تھی کہ انگلستان میں لیبر پارٹی برسر اقتدار آ گئی ۔ ریمزے میکڈانلڈ (Ramsay McDonald) انگلستان کے وزیر اعظم کے عہدے پر فائز ہوئے ۔ قائد اعظم نے جون ۱۹۲۹ میں انھیں ایک خط لکھا جس میں سائمن کمیشن پر عدم اعتاد کا اظہار کرتے ہوئے ہندوستانی سیاست دانوں کی کانفرنس کی تجویز پیش کی ۔ ادھر ہندوستان کے وائسرائے لارڈ ارون (Lord Irwin) نے وزیر اعظم انگلستان اور دوسرے سیاسی رہنماؤں کے مشورے کے بعد ۳۱ اکتوبر ۱۹۲۹ کو اعلان کیا کہ ہندوستان کے لیے برطانیہ کی پالیسی بتدریج حکومت خود اختیاری کا نفاذ ہے ، اور حکومت ہندوستانی رہنماؤں سے بات چیت کے لیے جلد ہی لندن میں گول میز کانفرنس منعقد کرے گی ۔ کانگریس اس اعلان سے مطمئن نہ ہوئی اور اعلان کیا کہ وہ اس وقت تک اس کانفرنس میں شرکت نہ کرے گی جب تک حکومت یہ اعلان نہیں کرے گی کہ اس کانفرنس کا مقصد ہندوستان کے لیے دستور تیار کرنا ہے جس کے تحت ہندوستان کو نو آبادی کا درجہ دے دیا جائے گا ۔ وائسرائے ہند نے حکومت برطانیہ کی منظوری کے بغیر اس قسم کے وعدے سے معذوری کا اظہار کیا ۔ اس پر برافروختہ ہو کر کانگریس نے ۳۱ دسمبر ۱۹۲۹ کو سول نافرمانی کی تحریک چلانے کی منظوری دے دی ۔ ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ کو کانگریس نے ”یوم آزادی“ منایا ۔ ۱۲ مارچ ۱۹۳۰ کو گاندھی نے سول نافرمانی کا آغاز کر دیا ۔ حکومت نے بڑے پیمانے پر گرفتاریوں کا سلسلہ شروع کر دیا ۔ گاندھی اور

نہرو وغیرہ بھی گرفتار کر لیے گئے ۔ چونکہ مسلمانوں نے اس تحریک میں حصہ نہیں لیا تھا اس لیے یہ تحریک جلد ہی ختم ہو گئی ۔

پہلی گول میز کانفرنس ۔ پہلی گول میز کانفرنس ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ کو لندن میں شروع ہوئی ۔ اس میں کانگریس کے علاوہ تمام سیاسی جماعتوں نے شرکت کی ۔ مسلمان نمائندوں میں قائدِ اعظم بھی شامل تھے ۔ البتہ علامہ اقبال کو شرکت کی دعوت نہ دی گئی تھی ۔ کانفرنس نے یہ طے کر لیا کہ ہندوستان میں وفاق نظام رائج کیا جائے گا ۔ اس کے بعد کام کو ذیلی کمیٹیوں کے سپرد کر دیا گیا ۔ ان کمیٹیوں میں وفاق امور اور اقلیتوں کے مسائل کی کمیٹیاں خاص اہمیت رکھتی تھیں ۔

صوبوں اور مرکز میں اختیارات کی تقسیم ، نیز ہندوستانی ریاستوں کی وفاق میں شمولیت کے مسائل ، پر کوئی تصفیہ نہ ہو سکا ۔ اس طرح جداگانہ انتخاب ، مرکزی مجلسِ قانون ساز میں مسلمانوں کو ترجیحی نمائندگی اور پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نشستوں کی اکثریت کے مطالبات پر اتفاق رائے نہ ہو سکا ۔ یہی کیفیت باقی ذیلی کمیٹیوں کی بھی رہی ۔ ۱۹ جنوری ۱۹۳۱ کو یہ کانفرنس ختم ہوئی ۔

خطبۂ الٰہ آباد ۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کو آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الٰہ آباد میں منعقد ہوا جس کی صدارت علامہ اقبال نے کی ۔ آپ نے اس اجلاس میں ایک عالمانہ خطبہ ارشاد فرمایا جو آپ کی سیاسی بصیرت کا آئینہ دار ہے ۔ اس میں آپ نے ہندوستان کے سیاسی مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے ''مسلم ہندوستان'' کے قیام کی تجویز پیش کی اور واضح کیا کہ صرف اسی صورت میں ہندوستانی مسلمان اپنی تہذیب و ثقافت کو آزادانہ طور پر اپنی آرزوؤں کے مطابق پروان چڑھانے اور برِ صغیر کے امن و ترقی میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں ۔

گاندھی اِروِن معاہدہ ۔ حکومت نے کانفرنس میں کانگریس کی عدم موجودگی کو محسوس کرتے ہوئے کانگریس سے مصالحت کا فیصلہ کیا ۔ کانگریس بھی اس طرف مائل تھی ۔ بالآخر ۵ مارچ ۱۹۳۱ کو گاندھی اِروِن معاہدہ (Gandhi-Irwin Pact) وجود میں آیا جس کی رُو سے حکومت نے گرفتار شدگان کو رہا کرنے اور مقدمات ختم کرنے کا اعلان کیا اور گاندھی

نے گول میز کانفرنس میں کانگریس کی شرکت پر آمادگی کا اظہار کیا۔

دوسری گول میز کانفرنس۔ دوسری گول میز کانفرنس لندن میں ۷ ستمبر ۱۹۳۱ کو شروع ہوئی اور یکم دسمبر ۱۹۳۱ تک جاری رہی۔ اس میں کانگریس کی نمائندگی گاندھی نے کی۔ ادھر مسلم وفد میں علامہ اقبال کو بھی شامل کر لیا گیا۔ علامہ اقبال کا موقف بالکل واضح تھا۔ وہ مسلم کانفرنس اور مسلم لیگ کے پلیٹ فارموں سے جداگانہ انتخاب اور وفاق طرز حکومت وغیرہ کا مطالبہ پیش کر چکے تھے اور اپنے اس موقف پر قائم تھے۔ چونکہ مسلمان تمام غیر ہندو اقلیتوں کے لیے جداگانہ حقوق کے تحفظ کا مطالبہ کر رہے تھے اور دوسری اقلیتیں بھی اس مطالبے کی تائید کر رہی تھیں، اس لیے گاندھی نے کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے سے انکار کر دیا، اور یوں دوسری گول میز کانفرنس بھی ناکامی سے دوچار ہوگئی۔ کانفرنس سے فارغ ہوکر اقبال نے اٹلی، مصر، فلسطین وغیرہ کا دورہ کیا۔

گول میز کانفرنس میں اہم ترین مسئلہ فرقہ وارانہ تعلقات کا تھا۔ چونکہ کانفرنس اس کو حل کرنے میں ناکام ہو چکی تھی، اس لیے وزیر اعظم انگلستان ریمزے میکڈانلڈ نے ۱۶ اگست ۱۹۳۲ کو عبوری طور پر فرقہ وارانہ نمائندگی کے لیے مشہور فرقہ وارانہ فیصلہ (Communal Award) کا اعلان کیا جس کی رُو سے جداگانہ انتخاب کا اصول برقرار رکھا گیا۔ نیز مسلم اقلیت کے صوبوں میں مسلمانوں کو ویٹیج (weightage) کے تحت زیادہ نمائندگی دی گئی۔ اس طرح بنگال، آسام میں یورپی اقوام، پنجاب میں سکھوں اور سندھ اور شمال مغربی سرحدی صوبہ میں ہندوؤں کو زیادہ نمائندگی دی گئی۔ مسلمان اگرچہ اس فیصلے سے مطمئن نہیں تھے تاہم انھوں نے ملک کے مجموعی مفاد کے تحت اس کو قبول کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ دوسری طرف ہندوؤں نے اسے مسترد کر دیا کیونکہ اس میں اچھوتوں کو علیحدہ فرقہ مان لیا گیا تھا۔ گاندھی نے احتجاج کے طور پر مرن برت رکھ لیا جس کے نتیجے میں اچھوت جداگانہ انتخابات سے دست بردار ہوگئے اور ستمبر ۱۹۳۲ میں فریقین کے مابین ''پونا معاہدہ'' (Poona Pact) عمل میں آیا جسے حکومت نے تسلیم کر لیا اور گاندھی نے مرن برت ختم کر دیا۔

تیسری گول میز کانفرنس۔ تیسری گول میز کانفرنس ۱۷ نومبر

۱۹۳۲ سے ۲۴ دسمبر ۱۹۳۲ تک جاری رہی ۔ کانگریس نے اس میں شرکت نہیں کی کیونکہ وہ یو ۔ پی ۔ ، بنگال اور سرحد میں تحریک سول نافرمانی میں مصروف تھی ۔ اس میں قائدِ اعظم کو بھی مدعو نہیں کیا گیا ۔ البتہ علامہ اقبال کو اس میں شرکت کی دعوت دی گئی ۔ عملی طور پر اس کانفرنس نے کوئی خاص کام سرانجام نہیں دیا ۔ لہٰذا جلد ہی یہ کانفرنس ختم ہوگئی ۔

تیسری گول میز کانفرنس میں علامہ اقبال کو خوش دلی سے مدعو نہیں کیا گیا جیسا کہ عظیم حسین صاحب سر فضل حسین کے سوانح میں لکھتے ہیں :

''دوسرے سال سر فضل حسین نے ترغیب دی کہ ڈاکٹر اقبال کو پھر گول میز کانفرنس میں بھیجا جائے ۔ اگلے سال کے تجربے کی بنا پر حکومت ڈاکٹر اقبال کو گول میز کانفرنس میں بھیجنے کے لیے سرد مہری کے ساتھ رضامند ہوگئی ۔''[۱]

حکومت کی اس سرد مہری کا سبب علامہ اقبال کا وہ رویہ تھا جو آپ نے دوسری گول میز کانفرنس کے دوران اختیار کیا ۔ نیز ۲۱ - ۲۲ مارچ ۱۹۳۳ کے مسلم کانفرنس کے اجلاس میں آپ ہی کی زیرِ صدارت راست اقدام کا پروگرام بنایا گیا تھا ۔ اس لیے حکومت انھیں گول میز کانفرنس میں بلانا پسند نہیں کرتی تھی ، تاہم انھیں نظرانداز بھی نہ کر سکتی تھی ۔ اس لیے بہ امرِ مجبوری اس نے علامہ کو بھی شرکت کی دعوت دے ہی دی ۔

اصولِ عمل ۔ تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے علامہ اقبال نے یورپ روانہ ہونے سے پہلے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ کو ایک اخباری بیان میں اس عزم کا اظہار کیا کہ مسلم وفد آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں کے مطابق مطالبات کی تکمیل کے لیے بھرپور کوشش کرے گا :

''لندن میں گول میز کانفرنس کا یہ اجلاس نہایت اہم ہوگا ۔ فرقہ وار

---

۱ ۔ بحوالہ عبدالمالک آروی ، ''اقبال کی شاعری'' ، ص ۲۱۲ ۔

فیصلے نے راستے سے بہت سی مشکلات پہلے ہی دور کر دی ہیں ۔ اب ہمارا فرض ہوگا کہ باقی اہم مسائل کا مناسب حل دریافت کریں جو ابھی تک فیصلہ طلب ہیں ۔ میں مسلمانانِ ہند اور اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کو یقین دلاتا ہوں کہ مسلم وفد اپنی طاقت اسلام اور ہندوستان کی خدمت میں صرف کر دے گا ۔ میں مسلمانوں سے بالخصوص دریافت کرتا (کہتا) ہوں کہ اس حکمتِ عملی پر سختی سے کاربند رہیں جو آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں درج ہے ۔

''میں سمجھتا ہوں کہ میں اس سے بہتر اور کچھ نہیں کہ سکتا کہ مسلمانوں کو قرآنِ کریم کے بیان کردہ اصولِ عمل یاد دلاؤں : 'جب تو نے ایک طریقِ عمل اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے تو فی الفور عمل شروع کر دے اور خدا پر بھروسہ رکھ' ۔''[۲]

مفاہمت کا طریقِ کار ۔ اسی سلسلے میں آپ نے ایک مکتوب "ہمدم" لکھنو کے ڈائرکٹر کے نام ارسال کیا جس میں ''ہمدم'' کی تجویز پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے واضح کیا کہ جب تک ہندو اپنی تجاویز پیش نہ کریں مصالحت و مفاہمت کی گفت و شنید بے فائدہ ہوگی ۔ آپ نے فرقہ وارانہ فیصلے کی روشنی میں جداگانہ طریقِ انتخاب سے خاطر خواہ فائدہ اُٹھانے پر بھی زور دیا ۔ آپ نے فرمایا :

'' 'ہمدم' نے مسلمانوں کو ہمیشہ بے لاگ مشورہ دیا ہے جس کے لیے تمام ملک آپ کا شکرگزار ہے ۔ مجھے خوب یاد ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں مفاہمت کرانے کے لیے دوبارہ کوشش کرنے کی تجویز آپ ہی کی تھی ۔ میں نے آپ کی خدمت میں عرض بھی کیا تھا کہ شاید ایسی مفاہمت کا موقع پونا کے سمجھوتے[۳] کے بعد آ جائے ۔ میرے ذہن میں اس

۲- روزنامہ "انقلاب'' لاہور ، ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۲ ۔

۳- فرقہ وارانہ فیصلے (Communal Award) کے ذریعے اچھوتوں کو جداگانہ انتخاب کا حق ملا تو گاندھی نے اس کے خلاف مرن برت رکھ لیا ۔ ہندو رہنماؤں نے بالآخر اچھوت لیڈر ڈاکٹر امبیدکر کو مخلوط انتخاب پر رضامند کر لیا ۔ اس رضامندی نے پونا میثاق (Poona Pact) کا نام پایا ۔ علامہ اقبال اس میثاق کو اچھوتوں کے حق میں مضر خیال کرتے تھے ۔

وقت یہ بات تھی کہ شاید اکثریت کوئی تجاویز مسلمانوں کے سامنے پیش کرے ، مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا ۔ پنڈت مدن موہن مالوی صاحب[۴] نے بھی وہی طریقہ اختیار کیا جو دہلی میں اس سے پہلے مہاتما گاندھی نے اختیار کیا تھا ۔ بہرحال آپ نے مسٹر محمد علی جناح کا تار پڑھ لیا ہوگا ۔ وہ بھی اس بات سے متفق ہیں کہ مفاہمت کی تجاویز ہندوؤں کی طرف سے پیش ہونی چاہییں ، خواہ ان کی اساس مخلوط انتخابات کا اصول ہی کیوں نہ ہو ۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ لکھنو کانفرنس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان اپنے مطالبات میں ، جن کا اعادہ کئی بار کر چکے ہیں ، از خود ترمیم کر دیں اور بالخصوص اصولِ انتخاب میں موجودہ حالات میں ایسا کرنا انتہا درجہ کی سیاسی کمزوری کی دلیل ہے ۔ اس کے علاوہ ایسا کرنے سے مسلمانوں میں انتشار اور افتراق کا دروازہ کھل جائے گا ، اور جو اتحادِ خیال انھوں نے بڑی مشکل سے حاصل کیا ہے ضائع ہو جائے گا ۔

"اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ حکومت کے تصفیے میں اور کچھ ہو نہ ہو پنجاب کے اندر مسلمانوں کی اکثریت پانچ یا سات کی زیادتی کے ساتھ ہو جاتی ہے ۔ صوبہ سرحد کو آئندہ نظام میں مساوات کا درجہ ملتا ہے ۔ سندھ کی علیحدگی کے امکانات بھی قریب تر آ گئے ہیں اور ساتھ ہی اس کے جداگانہ انتخاب بھی قائم رہا ہے جو میری ناقص رائے میں مسلمانوں کے تمام مطالبات کی اساس ہے ۔ جداگانہ انتخابات کو غیر مشروط طور پر قائم رکھ کر حکومت نے مسلمانوں کو موقع دیا ہے کہ وہ اپنا مستقبل آپ منتخب کر لیں ۔ چاہیں تو اکثریت میں جذب ہو جائیں اور چاہیں تو کم از کم بعض حصصِ ملک میں اپنی جداگانہ ہستی کو برقرار رکھ کر اپنے پاؤں پر کھڑے ہو جائیں ۔ اگر آج مسلمانوں نے قبل از وقت جداگانہ انتخاب سے دست برداری کر لی تو آئندہ کا مورخ ان کے ہندوستان میں سیاسی اعتبار سے مٹ جانے کے لیے حکومتِ برطانیہ کو ہرگز مطعون نہ کرے گا ، بلکہ خود مسلمانوں کو اس بات کا مجرم قرار دے گا کہ جمہوری نظام میں بحیثیتِ اقلیت انھوں نے اپنی بربادی اپنے ہاتھوں مول لی ۔"

۴۔ معروف ہندو مہاسبھائی رہنما ، وکیل ، قانون ساز کونسل کے رکن ، ہندو یونیورسٹی بنارس کے وائس چانسلر اور متعدد بار متعصب فرقہ پرست جماعت مہاسبھا کے صدر رہے ۔ کئی مرتبہ کانگریس کے بھی صدر منتخب ہوئے ۔

جداگانہ انتخاب کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے فرمایا :

''تاسف کا مقام ہے کہ ہمارے بعض ہندو لیڈر ، جن میں بعض علمائے دین بھی شامل ہیں ، مسئلۂ انتخاب کو محض نمائندگی کا طریقۂ کار تصور کرتے ہیں اور بس ۔ جہاں تک میں نے مسلمانانِ ہند کی گذشتہ تاریخ اور ایشیائی اقوام کے موجودہ امیال و عواطف اور مغربی اقوام کی سیاسی ریشہ دوانیوں پر غور کیا ہے جن کا اثر اس وقت مشرق اقوام کے سیاسیات پر ہو رہا ہے ، مجھے اس بات کا کامل یقین ہے کہ ابھی ایک عرصہ تک مسلمانانِ ہند کا مستقبل جداگانہ انتخاب سے وابستہ ہے ۔ میرے نزدیک جداگانہ انتخاب قومیت کے مغربی تصور سے بھی (قومیت کا مغربی تخیل ایک روحانی بیماری ہے) متناقض نہیں اور اس کے باوجود ہندی اقوام میں اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکتی ہے ۔ خود یورپ میں بھی اس مقصد کا اب خاتمہ سمجھنا چاہیے ۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ مشرق اقوام یورپ کا اُترا ہوا لباس پہن لیں اور انہی مصائب سے دوچار ہوں جس سے یورپ دوچار ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے ۔ خاص اس امر کے متعلق میں اپنے خیالات کا اظہار ذرا تفصیل کے ساتھ عرض کرتا مگر کل شام یورپ جا رہا ہوں اور جانے سے پہلے ابھی بہت سے کام باقی ہیں ۔ اس واسطے ان چند سطور پر کفایت کرتا ہوں ۔ مختصراً یہ کہ مفاہمت کی تجاویز کا مسلمانوں کی طرف سے پیش کرانا ، خصوصاً جب کہ مسلمانوں کے مطالبات ایک مدت سے سب کو معلوم ہیں ، خلوص اور حب الوطنی کے نیک جذبات کا ثبوت نہیں ، بلکہ ایک سیاسی حیلہ ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ مسلمان کسی طرح اپنی مستقل ملی ہستی سے دست بردار ہو جائیں ۔ ہندی اقوام کی مفاہمت کا وقت آئے گا اور ضرور آئے گا ، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اکثریت ، جس کا فرض ہے کہ اقلیتوں کا اعتماد حاصل کرے ، ابھی اس کے لیے تیار نہیں ، موجودہ حالات میں فرقہ وارانہ مسائل کی بحث کو از سرِ نو چھیڑنا نہ مسلمانوں کی خدمت ہے نہ ملک کی ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔''[۵]

عزمِ یورپ ۔ علامہ اقبال ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو لاہور سے بذریعہ ریل بمبئی روانہ ہوئے ۔ سید امجد علی بھی آپ کے ہم سفر تھے ۔ علامہ اقبال

۵- ''انقلاب'' ، لاہور ، ۲۶ اکتوبر ۱۹۳۲ ۔

تو مسلم مندوب کی حیثیت سے گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے جا رہے تھے اور سید امجد علی مسلم وفد کے سیکریٹری کی حیثیت سے سفر کر رہے تھے ۔ علامہ اقبال بمبئی پہنچے تو سٹیشن پر افغان قونصل جنرل نے ان کا خیر مقدم کیا اور انہیں اپنے ساتھ لے گئے ۔ سید امجد علی نے اپنی رہائش کا الگ انتظام کیا ۔[۶]

بمبئی میں اپنے مختصر قیام کے دوران علامہ اقبال نے عطیہ بیگم اور ان کے خاوند کے محل نما مکان میں کچھ وقت گزارا ، جہاں عطیہ کے خاوند فیضی رحمین نے فن کے کچھ نادر نمونے اور اپنی تصاویر دکھائیں ۔[۷]

علامہ اقبال اور سید امجد علی ۱۷ اکتوبر کو "SS Conte Rosso" بحری جہاز کے ذریعے لندن روانہ ہوئے ۔ یہ جہاز لائڈ ٹریسٹینو کمپنی (Lloyd Triestino Line) کا تھا ۔ یہ جہاز جب عدن پہنچا تو آپ کو وجع المفاصل کا عارضہ لاحق ہوگیا ۔ اس لیے آپ اپنے کمرے میں آرام کرتے رہے ۔

نوبل پرائز ۔ سید امجد علی کہتے ہیں کہ :

"میں اس صورتِ حال پر بے حد رنجیدہ تھا کیونکہ اسی جہاز پر ایک نام ور ہندوستانی طبیب سر سی ۔ وی ۔ رامن بھی سوار تھے جو یورپ جا رہے تھے ۔ سر سی ۔ وی ۔ رامن دلچسپ اور خوب صورت گفتگو کرنے کا ملکہ رکھتے تھے ۔ اُنھوں نے دورانِ گفتگو اپنے یورپ کے متعدد سفروں اور یورپ کی بلند پایہ ادبا و سائنس دانوں سے اپنی ملاقاتوں کا رنگین حال بیان کیا ۔ سر رابندر ناتھ ٹیگور کا ذکر آیا تو کہنے لگے : 'وہ رہتا مشرق میں مگر اس کی شہرت مغرب میں پہنچ چکی ہے ۔' میں نے علامہ سے اس کا تذکرہ کیا اور کہا کہ اگر علامہ بھی اسی طرح یورپ کے سفر کرتے رہیں تو اُنھیں زیادہ شہرت حاصل ہوتی اور ٹیگور کی طرح وہ بھی بآسانی نوبل پرائز حاصل کر سکتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے یہ بات سنی تو مسکراتے ہوئے کہا :

Tagore practises action and preaches rest whereas Iqbal preaches action and practises rest.

۶۔ *Speeches and Articles of Iqbal Day, 1967* ، ص ۳۱ ۔

۷۔ ایضاً ۔

یعنی ٹیگور خود تو حرکت میں رہتا ہے اور دوسروں کو سکون و راحت کی تلقین کرتا ہے ، جبکہ اقبال دوسروں کو حرکت و عمل کی دعوت دیتا ہے اور خود سکون آشنا رہتا ہے ۔''[۸]

پیرس میں قیام ۔ جب جہاز وینس پہنچا تو علامہ اقبال نے سید امجد علی سے فرمایا کہ یہاں سے لندن بذریعہ ریل چلیں گے اور راستے میں دو تین روز پیرس میں ٹھہریں گے ۔ چنانچہ آپ وینس سے ریل کے ذریعے پیرس پہنچے ۔ پیرس کے سٹیشن پر آپ کو خوش آمدید کہنے کے لیے امراؤ سنگھ مجیٹھیا[۹] موجود تھے ۔ سردار موصوف نے دونوں مہمانوں کو ایک سادہ سے ہوٹل میں ٹھہرایا ۔ علامہ نے پیرس میں قیام کے دوران سردار صاحب کی دو لڑکیوں سے بھی ملاقات کی جن میں سے ایک مشہور فن کار امرتا شیر گل تھی ۔[۱۰]

علامہ اقبال نے پیرس پہنچتے ہی امراؤ سنگھ سے کہ دیا تھا کہ وہ اس دوران نپولین کی قبر پر جائیں گے ، مشہور محقق میسی نون (Massignon) سے ملاقات کریں گے جو اندلس میں مسلمانوں کے عہد پر تحقیق کے لیے مشہور تھے اور اگر ممکن ہوا تو فرانس کے شہرہ آفاق فلسفی پروفیسر برگساں (Bergson) سے بھی ملاقات کریں گے ۔ علامہ کا خیال تھا کہ پروفیسر برگساں کا نظریہ واقعیت زماں اسلامی تصور سے بہت قریب ہے ۔ اس لیے قدرتی طور پر وہ ان سے گفتگو کرنے کے خواہاں تھے ۔

پروفیسر برگساں کے بارے میں معلوم ہوا کہ وہ ان دنوں پیرس سے باہر مضافات میں ایک گاؤں میں مقیم ہیں ۔ علامہ اپنے طبعی تساہل کی بنا پر وہاں جانے پر آمادہ نہ ہوئے اور کانفرنس سے واپسی پر ملاقات کا

۸- فقیر سید وحید الدین ، ''روزگار فقیر'' ، ۱/۱۴۸ ۔

۹- سر سندر سنگھ مجیٹھیا متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نام ور شخص تھے ۔ امراؤ سنگھ انہی کے بھائی تھے ، امراؤ سنگھ نے پیرس میں رہائش اختیار کر لی تھی ۔ انھوں نے ایک ہنگرین عورت سے شادی کر لی تھی جس کے بطن سے امرتا شیر گل پیدا ہوئی جس نے مصوری اور ادب کے میدان میں بڑا نام پایا ۔

۱۰- *Speeches and Articles* ، ص ۲۱ ۔

پروگرام بنا لیا - کیونکہ اس وقت تک پروفیسر برگساں کی واپسی کا امکان تھا - [۱۱]

نپولین کے مزار پر - مشہور فرانسیسی سپہ سالار نپولین بونا پارٹ کی قبر پر جانے کے لیے وقت مقرر ہوا - سردار امراؤ سنگھ اور سید امجد علی آپ کے ہمراہ تھے - نپولین کے مقبرے کو ڈاکٹر صاحب نے دیکھا اور وہاں دس پندرہ منٹ رہے لیکن مقبرے سے باہر نکلے تو ان کے چہرے سے کسی خاص تاثر اور کیفیت کا اظہار نہیں ہوتا تھا - سید امجد علی کو یہ دیکھ کر حیرانی بھی ہوئی اور مایوسی بھی - اُنھیں توقع تھی کہ نپولین ایسے عظیم فرانسیسی سپہ سالار کے مقبرے کی زیارت سے علامہ اقبال پر وہ کیفیت ضروری طاری ہو جائے گی جس کے نتیجے میں وہ شعر کہتے ہیں ، لیکن جب اُنھوں نے علامہ کے چہرے پر اس کی کوئی علامت نہ دیکھی تو ان کا یہ شوق تشنۂ تکمیل رہ گیا - [۱۲] اس کے باوجود ''نپولین کے مزار پر'' کے زیرِ عنوان ان کی ایک نظم ہمیں ملتی ہے جس میں اُنھوں نے نپولین کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے :

راز ہے راز ہے تقدیرِ جہانِ تگ و تاز
جوشِ کردار سے کُھل جاتے ہیں تقدیر کے راز

جوشِ کردار سے شمشیرِ سکندر کا طلوع
کوہِ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز !

جوشِ کردار سے تیمور کا سیلِ ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز

صفِ جنگاہ میں مردانِ خدا کی تکبیر
جوشِ کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز !

ہے مگر فرصتِ کردار نفس یا دو نفس
عوضِ یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز !

۱۱- ایضاً ، ص ۳۲ -

۱۲- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۳۴ - ۱۳۵ -

''عاقبت منزلِ ما وادیٔ خاموشاں است
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز'' !۱۳

میسی نون سے ملاقات ۔ فرانسیسی محقق میسی نون[۱۴] سے علامہ اقبال کی ملاقات ہوئی تو پروفیسر موصوف جس کمرے میں بیٹھے تھے اس میں ہر طرف کتابوں کے انبار تھے ۔ علامہ اقبال اور آپ کے رفقا بڑی مشکل سے اپنے بیٹھنے کے لیے جگہ بنا سکے ۔ علامہ اقبال یہ جاننا چاہتے تھے کہ پروفیسر موصوف نے اندلسی عربوں کے لٹریچر پر کیا کام کیا ہے ، کیونکہ پروفیسر میسی نون اسکوریل (Escurial) اور دیگر اندلسی کتب خانوں میں ایک مدت تک دادِ تحقیق دیتے رہے تھے ۔ علامہ اقبال نے کہا کہ مغرب کے مورخین کو اسلام سے جو تعصب اور عناد ہے امتدادِ زمانہ سے اس میں کمی آ رہی ہے اور اسلام کی صداقت ان پر واضح ہو رہی ہے ۔ کیا آپ اس رائے سے متفق ہیں ؟ فرانسیسی پروفیسر نے جواب دیا کہ یہ بات درست ہے کہ اب مغربی مورخین پہلے کی نسبت زیادہ غیر جانب دارانہ نقطۂ نظر سے اسلامی تحریکوں کا جائزہ لے رہے ہیں ۔ اُنھوں نے یہ بھی اعتراف کیا کہ یورپ پر مسلمانوں کے عظیم احسانات ہیں ۔ اُنھوں نے تہذیبی اعتبار سے یورپ کو بیدار کیا اور تعلیم و معاشرت کے بہت سے شعبوں میں مغرب کی ترقی کے لیے نئے نئے مواقع عطا کیے ۔[۱۵]

فرانسیسی پروفیسر نے اس بات پر اطمینان کا اظہار کیا کہ ان کی تحقیقات کو بڑے پیمانے پر قبولیت حاصل ہو رہی ہے اور متعدد مستشرقین اندلس کے عربوں کے پرانے علمی کارناموں میں دلچسپی لے رہے ہیں ۔[۱۶]

فرانس میں قیام کے دوران اقبال نے ایک غزل بھی کہی جس کا

۱۳- ''بالِ جبریل'' ، ص ۲۰۱ - ۲۰۲ -
۱۴- مشہور فرانسیسی محقق جنھوں نے مسلمانوں کے زمانۂ سپین پر تحقیقات کے سلسلے میں بہت شہرت حاصل کی تھی ۔
۱۵- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۳۵ -
۱۶- *Speeches and Articles* ، ص ۲۲ -

مطلع یہ ہے :

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام ! وائے تمنائے خام !

اس غزل کے دو شعر یہ ہیں :

پیر حرم نے کہا سن کے مری روئداد !
پختہ ہے تیری مغاں اب نہ اسے دل میں تھام

• • •

آہ کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز
ورنہ ہے مال فقیر سلطنت روم و شام [۱۷]

لندن میں ۔ علامہ اقبال اور سید امجد علی رہل کے ذریعے پیرس سے روانہ ہوئے اور خلیج عبور کر کے لندن پہنچے تو ریلوے سٹیشن پر ایک نو مسلم انگریز خالد شیلڈرک (Khalid Sheldrake) نے علامہ کا خیر مقدم کیا ۔ خالد شیلڈرک نے اس موقعے پر علامہ کی خدمت میں مشہور برطانوی سیاست دان جان برائٹ (John Bright) کی تقریروں کا مجموعہ (مرتبہ جے۔ ای۔ ٹی ۔ راجرس ، مطبوعہ میکملن اینڈ کمپنی لندن ، ۱۸۹۲) پیش کیا اور عرض کیا کہ آپ کو گول میز کانفرنس کے اہم سیاسی مباحث میں حصہ لینا ہے ۔ اس لیے میری درخواست ہے کہ ان تقریروں کو آپ وقت نکال کر ضرور پڑھ لیں ۔ سید امجد علی کہتے ہیں :

”رات کے کھانے کے بعد علامہ نے اس کتاب کا مطالعہ شروع کیا اور رات گئے تک اس میں محو رہے ۔ علامہ اس کتاب کے مباحث میں اس قدر محو ہوئے کہ وہ بھول گئے کہ میں بھی کمرے میں موجود ہوں ۔ لہٰذا میں ایک گھنٹے کے بعد انھیں مطالعہ کرتے ہوئے چھوڑ کر چلا گیا ۔ اگلی صبح جب میں نے پوچھا کہ آیا وہ رات گئے تک پڑھتے رہے تھے تو اُنھوں نے فرمایا کہ اُنھوں نے تقریباً آدھی رات کو یہ کتاب ختم کی ۔ اس کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے کہا کہ بہت کم کتابیں

۱۷- ”بال جبریل“ ، ص ۹۰ - ۹۱ -

ایسی ہوتی ہیں جنھیں شروع سے آخر تک پڑھنا پڑتا ہے اور پوری توجہ سے ۔''۱۸

جان برائٹ کی تجویز ۔ گول میز کانفرنس کے مباحث میں شرکت کرتے ہوئے اقبال نے جان برائٹ کی تقاریر سے خاصی مدد لی ۔ اس انگریز کی فراست اور دوربینی کی داد دینی پڑتی ہے کیونکہ اس نے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے ایک سال بعد برطانوی حکومت کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ ہندوستان کو خالی کرنے سے پیشتر اُسے کم از کم پانچ خود مختار حصوں میں تقسیم کرنے کا اہتمام کرے ۔ جان برائٹ نے برطانوی دارالعوام میں ۲۴ جون ۱۸۵۸ کو ہندوستان کے متعلق پبلک پالیسی کے موضوع پر جو تقریر کی تھی اس کا ایک اہم اقتباس یہ ہے :

''میری تجویز یہ ہے کہ ایک سلطنت ہند اور اس کے گورنر جنرل مقرر کرنے کی بجائے ہم نہ پہلی صورت اختیار کریں نہ دوسری (دونوں سے دست کش ہو جائیں) ، بلکہ میں یہ تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں کہ ہم سلطنت قائم کرنے کی بجائے ہندوستان میں صوبے یا یونٹ قائم کریں ۔ ۔ ۔ ۔

''میں چاہتا ہوں کہ ہندوستان میں کم از کم پانچ صوبے یا احاطے قائم کیے جائیں اور ان کی حکومتیں مرتبے اور مالی ذرائع کے اعتبار سے بالکل مساوی ہوں ۔ میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان یونٹوں کے دارالحکومت کلکتہ ، مدراس ، بمبئی ، آگرہ اور لاہور ہوں ۔ میری خواہش ہے کہ ہر یونٹ کا محکمہ مالیات ، محکمہ وصولیٔ ٹیکس ، محکمہ انصاف ، پولیس ، امورِ رفاہِ عامہ اور محکمہ فوج ایک دوسرے سے علیحدہ ہو ۔ گویا ہر علاقہ ایک بالکل خود مختار سٹیٹ (ریاست) ہو جس کا ہندوستان کے دوسرے حصوں (صوبوں) سے کوئی تعلق نہیں ہو بلکہ ہر یونٹ کو اس ملک (انگلستان) کا صرف ایک تابع (Dependency) تسلیم کیا جائے ۔ اگر آئندہ کبھی انگلستان کو اپنے اقتدارِ اعلیٰ سے دست بردار ہونا پڑے تو ہم ایک ملک کی بجائے ان خود مختار یونٹوں سے دست بردار ہوں جن میں سے ہر علاقہ اپنی آزادی اور اپنی حکومت کو قائم رکھ سکے ۔ ۔ ۔ ۔''۱۹

۱۸- *Speeches and Articles* ، ص ۳۲ - ۳۳ -

۱۹- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۴۵ -

علامہ نے علیحدگیٔ سندھ کے متعلق ایک یادداشت ۲۲ نومبر کو پارلیمنٹ کے جملہ اراکین کو ارسال کی ۔[20]

نیشنل لیگ کی تقریب ۔ لندن میں مس فارقو ہرسن (Margaret Farquharson) نے ۱۹۱۴ میں ایک تنظیم نیشنل لیگ کے نام سے قائم کی تھی جس کا مقصد جنگ کے دوران برطانیہ کی مدد کرنا تھا ۔ جنگ کے بعد اس کی توجہ اشتراکیت کی روک تھام پر مبذول ہو گئی ۔ علاوہ ازیں دنیا بھر کے مسلمانوں کو برطانیہ سے قریب کرنا اور ان کے منصفانہ مطالبات کے لیے رائے عامہ ہموار کرنا بھی اس کے پیش نظر تھا ۔ علامہ اقبال شروع ہی سے اس لیگ کی کوششوں کے معترف تھے ۔ نیشنل لیگ کی بانی مس فارقو ہرسن نے گول میز کانفرنس کے موقعے پر علامہ اقبال کی لندن میں موجودگی سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے ۲۴ نومبر ۱۹۳۲ کو ان کے اعزاز میں ایک تقریب کا اہتمام کیا جس میں متعدد مقتدر برطانوی ، گول میز کانفرنس کے ہندو اور مسلم مندوبین اور مولانا شوکت علی بھی شامل ہوئے ۔

تعارف ۔ مس فارقو ہرسن نے مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے اقبال کا تعارف ان لفظوں میں پیش کیا :

"علامہ اقبال غیر معمولی صفات کے مالک ہیں ۔ وہ اپنی شاعرانہ بصیرت سے مستقبل میں دور تک دیکھ سکتے ہیں ، وہ ایک فلسفی کی دقتِ نظر اور عمیق فکر سے انسانی مسائل میں مضمر اصولوں اور ایک عملی آدمی کی قوتوں کو دریافت کرتے ہیں ۔ اپنی انہی خصوصیات کی بنا پر وہ گول میز کانفرنس کی رکنیت سے سرفراز ہوئے ۔

"یہ ایک خاص موقع ہے جس میں پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے اراکین ، متعدد ممالک کے سفرا اور ہمارے بہت سے مشرقی دوست یہاں جمع ہیں تا کہ ان کی عزت افزائی کر سکیں ۔"

اس تعارف کے بعد لارڈ لیمنگٹن [Lord Lamington) نے اقبال کی علمی کاوشوں اور شعری تخلیقات کی تعریف کی اور ان کی ان خدمات کو سراہا جو اقبال نے دنیا بھر کے انسانوں کی بیداری کے سلسلے میں سر انجام

۲۰۔ عبدالمجید سالک ، "ذکرِ اقبال" ، ص ۱۸۰ ۔

دیں ۔ اس کے بعد انھوں نے رسمی طور پر علامہ اقبال کو حاضرین اجلاس سے خطاب کرنے کی دعوت دی ۔ علامہ اقبال نے ایک مختصر مگر جامع تقریر میں متفقہ آئین تیار کرنے کے لیے باہمی اعتماد اور خیر سگالی کی فضا برقرار رکھنے پر زور دیا ۔ انھوں نے اس توقع کا اظہار بھی کیا کہ مسلمانوں کے جائز حقوق کی حفاظت کی ضمانت دی جائے گی ۔

اقبال کی تقریر - علامہ اقبال نے اپنی تقریر میں فرمایا :

"ہم برطانوی حکومت کے تعاون سے ہندوستان کے لیے آئین بنانے کے لیے اکٹھے ہوئے ہیں ۔ ہمیں ایک ایسا آئین تیار کرنا چاہیے جسے ناکامی کا امکان نہ ہو ۔ ہندوستان ایک وسیع و عریض ملک ہے جس میں مختلف نسلوں اور زبانوں کے لوگ ہزاروں صدیوں سے اکٹھے بس رہے ہیں ۔

"یہ ضروری ہے کہ کانفرنس کے مقاصد کی صحیح طریق سے وضاحت کر دی جائے ۔ تمام فرقوں کا آپس میں اور ملک (کے مفاد) کے ساتھ گہرا رابطہ ہو ۔ باہمی اعتماد بے حد ضروری ہے ۔ اعتماد کرنے سے ہی اتحاد حاصل ہوتا ہے ۔ کانفرنس میں خیر سگالی کی فضا موجود ہے ۔ مسلمان با ہمت ہیں اور انھوں نے ہمیشہ برطانیہ سے وفاداری اور محبت کا اظہار کیا ہے ۔ مجھے توقع ہے کہ مسلمانوں کے جائز مطالبات اور خواہشات کو آخری سمجھوتہ میں مکمل تحفظ دیا جائے گا ۔"[۲۱]

نیشنل لیگ کا اجلاس - ۱۵ دسمبر ۱۹۳۲ کو نیشنل لیگ نے کمیٹی روم نمبر ۱۰ میں ایک اجلاس منعقد کیا تا کہ مسلم وفد کے ارکان اور علامہ اقبال سے برطانوی عوام و خواص ملاقات کا شرف حاصل کر سکیں ۔ اس میں غیر ملکی سفیروں کے علاوہ دارالامرا اور دارالعوام کے ارکان نے بھی شرکت کی ۔ اس میں اقبال نے ایک جامع تقریر میں مسلمانوں کے مطالبات کی توضیح کی اور کہا کہ مسلمانوں کا اہم ترین مسئلہ اپنی تہذیب و ثقافت کا تحفظ کرنا اور اپنی روایات کے مطابق شاہراہ ترقی پر گام زن ہونا ہے ۔ لہٰذا برطانیہ کو چاہیے کہ وہ مسلمانوں کی اس فطری خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کے مطالبات تسلیم کر لے ۔ علامہ اقبال نے فرمایا :

۲۱- *Letters and Writings of Iqbal* ، ص ۶۹ - ۷۰ -

''مسلمانانِ ہند کے مطالبات میں ایک بے حد سادہ اصول کار فرما ہے جو برطانوی عوام کو یقیناً قبول ہوگا ۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند کی آبادی سات کروڑ ہے ۔ اس آبادی کا نصف حصہ پورے ملک میں پھیلا ہوا ہے جب کہ نصف سے زیادہ حصہ نسبتاً یک جا اور خاص طور پر ان صوبوں میں آباد ہے جو ہندوستان کے وسیع مغربی خطے پر مشتمل ہیں ۔ بنگال میں مسلمانوں کی آبادی تقریباً ۵۷ فی صد ، سندھ میں ۷۳ فی صد اور صوبہ سرحد میں تقریباً ۹۵ فی صد ہے ۔''

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی سیاسی جدو جہد کے نصب العین کی وضاحت کرتے ہوئے کہا :

''مسلمانانِ ہند کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ ایک قوم کی حیثیت سے ممتاز تاریخی روایت اور ہم آہنگی کے مالک ہیں ۔ اس اعتبار سے کوئی دوسری ہندوستانی قوم ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی ۔ اس بنا پر وہ اپنی زندگی اپنے اسلوب پر گزارنا چاہتے ہیں اور اپنی ثقافت کو ترقی دینے کے خواہش مند ہیں ۔ یہ ان کے مطالبات کا بنیادی اصول ہے ۔ ان کے یہی مطالبات آل انڈیا مسلم کانفرنس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں شامل کیے گئے ہیں ۔

''جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ فرقہ وارانہ مسئلہ آپ کے لیے اور ہمارے لیے ہمیشہ تشویش کا باعث رہا ہے ۔ گذشتہ دس سال کے دوران میں ہم نے اپنے ہم وطنوں سے مفاہمت کی انتہائی کوشش کی ہے لیکن ناکام ہوئے ۔ آخرکار اس کا فیصلہ حکومتِ برطانیہ نے کر دیا ۔ اگرچہ بعض معاملات کے بارے میں ہم نے ابھی شکایت کرنی ہے تاہم مسلمانوں کے اہم ترین حصے نے اس صورتِ حال سے نبٹنے اور اس کے نتائج کا انتظار کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے ۔

''ہمارے دیگر مطالبات پر گول میز کانفرنس میں بحث ہو رہی ہے ۔ ہم نے یہ مطالبات کانفرنس کو پیش کر دیے ہیں اور ہم آپ کے شکر گذار ہیں کہ آپ نے ہمیں ایسا کرنے کا موقع دیا ہے ۔''

مسلم مطالبات کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا :

''ہم نے یہ مطالبات سر آغا خاں کی رہنمائی میں کانفرنس کے سامنے پیش کر دیے ہیں ۔ آغا خاں وہ محترم سیاست دان ہیں جن کے ہم سب مداح

ہیں اور اہلِ بیت ہونے کی بنا پر مسلمانانِ ہند جن سے محبت کرتے ہیں۔
''میرا خیال ہے کہ اب آپ اس بنیادی اصول سے آگاہ ہو چکے ہوں گے جس کا تذکرہ میں کر چکا ہوں۔ یہ اصول اب ٹھوس مطالبات کی صورت اختیار کر چکا ہے، جن میں جداگانہ انتخابات کو اولیت حاصل ہے۔ اس کے بعد ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ مسلم اکثریت کے صوبوں میں ہمیں قطعی اکثریت دی جائے اور ہمارا قومی مطالبہ یہ ہے کہ فوری طور پر صوبائی خود مختاری بھی دی جائے۔ پھر ہم یہ بھی مطالبہ کرتے ہیں کہ سندھ کو [بمبئی سے] علیحدہ کیا جائے، سرحد کو مساوی درجہ دیا جائے، نیز بلوچستان میں اصلاحات کا نفاذ کیا جائے۔ ہم مرکز میں ایوانِ بالا اور ایوانِ زیریں میں اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے ۳۳ فی صد نمائندگی کا مطالبہ بھی کرتے ہیں۔
''اب میں زیادہ تفصیل میں نہیں جاؤں گا۔ صرف مرکز میں ۳۳ فی صد نمائندگی، بلوچستان میں اصلاحات کے نفاذ اور صوبائی خود مختاری کے بارے میں چند لفظ کہوں گا، کیونکہ آپ کے اخبارات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ان مطالبات کے بارے میں بعض غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں۔
''اخبارات نے یہ تاثر دیا ہے کہ مسلمانانِ ہند نے ۳۳ فی صد نمائندگی کے مطالبے میں کچھ ترمیم کر لی ہے۔ اس مسئلے کے بارے میں مسلمانانِ ہند کے احساسات جو کہ آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادوں میں بیان کیے گئے ہیں یہ ہیں کہ مسلمان اس کو دونوں ایوانوں میں اپنے حقوق کی کم از کم ضمانت تصور کرتے ہیں۔ یقیناً ہمیں معلوم ہے کہ اس راہ میں کچھ مشکلات ہیں اور ہمیں امید ہے کہ ہندوستانی ریاستیں جو آل انڈیا وفاق کا ایک حصہ ہیں یہ دیکھیں گی کہ کوئی ایسا سمجھوتہ کس طرح ہو سکتا ہے جس کی بنا پر ہم وہ کچھ حاصل کر سکیں جو ہم چاہتے ہیں۔ ہم ان کی مشکلات سے بخوبی واقف ہیں لیکن ان مشکلات کی وجہ سے ہم اپنے مطالبات میں ترمیم کرنے سے قاصر ہیں، ہمارا مطالبہ جو کہ مسلمانانِ ہند کی قرارداد میں بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے مفادات کا تحفظ صرف دونوں ایوانوں میں ۳۳ فی صد نمائندگی سے ہی ممکن ہے۔
''بلوچستان میں اصلاحات کے بارے میں میری تجویز یہ ہے کہ برطانوی بلوچستان اور قلات و لس بیلہ کی ریاستوں کو ملا دیا جائے، ایک قسم کا بلوچستان کا وفاق بنا دیا جائے اور اس کو کل ہند وفاق کا حصہ بنا دیا جائے۔

''صوبائی خود مختاری کے متعلق یہ بتا دینا میرا فرض ہے کہ ہم اس مسئلہ کو بہت اہمیت دیتے ہیں ۔ ذاتی طور پر مجھے یقین ہے اور امید ہے کہ ہر ہندوستانی مسلمان اس سلسلے میں مجھ سے اتفاق کرے گا کہ برطانوی عوام اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے ہم نے جو مطالبے کیے ہیں یہ ان میں روح و رواں کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ہمارے ہم وطن اس سے متفق نہیں ہیں اور کچھ روز پیشتر کانفرنس کے دوران ایک سمجھوتہ بھی تجویز کیا گیا تھا لیکن میرے علم کے مطابق مسلمانانِ ہند اس نکتے پر بدستور مضبوطی سے قائم ہیں اور ہمارے سیاست دان اور اس مقصد کے لیے بنائی گئی ذیلی کمیٹی کے ارکان بھی اس سے منحرف نہ ہوئے اور مجوزہ مصالحت پر رضامند نہ ہوئے۔
''میں برطانوی عوام کے نمائندوں کو بتا دینا چاہتا ہوں کہ اس بارے میں ہم بے حد حساس ہیں اور یہ ہم مسلمانوں کے مطالبات کی جان ہے ۔''

مسلمانوں کے بارے میں غیر محبِ وطن ہونے کے الزام کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا :

''یہ وہ چند اہم مطالبات ہیں جو میں نے گول میز کانفرنس کے سامنے پیش کیے ہیں ۔ ان مطالبات کی بنا پر ہمارے ہم وطن کہتے ہیں کہ ہم پان اسلامسٹ ہیں ، ہم کافی محبِ وطن نہیں ہیں اور ہم فرقہ پرست ہیں ۔ میں آپ سے فرقہ واریت اور پان اسلامزم کے بارے میں کچھ کہوں گا ۔ اگر کوئی شخص ایک تہذیبی گروہ سے تعلق رکھتا ہے اور اُسے اپنی تہذیب کی حفاظت کے فریضے کا احساس ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا ایسے شخص کو آپ غیر محبِ وطن سمجھیں گے ؟ میرا خیال ہے کہ برطانوی باشندے کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے ملک کی حفاظت کرے اگر اس کے ملک کو کوئی خطرہ لاحق ہو ۔ اسی طرح ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اپنے تہذیب اور ایمان کی حفاظت کرے در آں حالیکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان چیزوں کا تحفظ معرض خطر میں ہے ۔ بہرحال انسان کی تہذیب ، ایمان اور روایت ہی تو ہیں جن کے لیے اُسے زندہ رہنا یا جان قربان کرنا چاہیے۔''

ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے اپنی تجویز دہراتے ہوئے آپ نے فرمایا :

''چار پانچ سال بیشتر میں نے آل انڈیا مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت

سے [ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا] ایک امکانی حل شمال مغربی ہندوستان میں ایک بڑی مسلم ریاست کے قیام کی صورت میں پیش کیا تھا ۔ اگرچہ میری تجویز کو مسلمانانِ ہند کی قرارداد میں شامل نہیں کیا گیا لیکن میری ذاتی رائے اب بھی یہی ہے کہ یہی واحد حل ہے ۔ جب تک تجربہ اس کی معقولیت یا نا معقولیت ثابت نہیں کرتا ، میں انتظار کروں گا ۔

''اسلام نسل ، ذات حتیٰ کہ جنس کی بھی تمیز روا نہیں رکھتا ۔ یہ زمان و مکان سے ماوریٰ ہے اور اس احساس کے تحت کہ تمام بنی نوعِ انسان ایک برادری ہے ۔ ہم ہندوستان میں آٹھ کروڑ ہیں اور ہم اپنی تہذیب اور تاریخی روایت کا تحفظ چاہتے ہیں ۔''

آخر میں اقبال نے فرمایا :

''بنا بریں میں بڑے ادب سے عرض کروں گا کہ مسلمانانِ ہند نے آپ کے سامنے جو مطالبات پیش کیے ہیں ان پر ہمدردانہ غور کریں کیونکہ مضبوط ہندوستان ہی اس زمانے کے سب سے اہم سیاسی مسئلہ یعنی مشرق و مغرب کے باہمی تعاون کو ہمیشہ کے لیے حل کر سکتا ہے ۔ ہندوستان مشرق و مغرب کے درمیان واقع ہے اور اگر برطانیہ کے تعاون سے مسلمانوں کو موقع ملے تو وہ ایشیا اور انگلستان کے عوام کی خدمت سر انجام دے سکتے ہیں ۔''[22]

سر آغا خاں اور مسلم وفد کے ارکان نے بھی تقریریں کیں اور لارڈ ایپلسن ، رکن پارلیمنٹ ، نے اظہارِ تشکر کے ساتھ ہی پارلیمنٹ کی طرف سے مسلم مطالبات کی حمایت کا یقین دلایا ۔[23]

اقبال کا موقف : علامہ اقبال بار بار اپنا موقف واضح کر چکے تھے ۔ بظاہر آپ کا کانفرنس میں شریک ہونا یا نہ ہونا برابر تھا تاہم آپ ضروری سمجھتے تھے کہ کانفرنس کی رسمی بحث سے الگ رہ کر انگلستان کے مدبرین کو مسلم مطالبات کی معقولیت سے آگاہ کیا جائے ۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے کانفرنس میں شرکت کے باوجود اس کے مباحث میں زیادہ سرگرمی کا مظاہرہ

۲۲- ایضاً ، ص ۷۰ - ۷۶ -
۲۳- عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۰ -

نہیں کیا - تاہم آپ کو اظہار خیال کا موقع ملا تو آپ نے سرے سے وفاق کے تصوّر ہی کی مخالفت کی اور یہ رائے ظاہر کی کہ ہندوستان میں کوئی مرکزی حکومت (خواہ وہ وفاق ہی کیوں نہ ہو) قائم نہ کی جائے بلکہ ہر صوبے کو خود مختار اور آزاد نو آبادی کا درجہ دیا جائے اور اس کا تعلق ہندوستان کی مرکزی حکومت کی بجائے براہِ راست لندن میں وزیرِ ہند سے ہو - ۲۴

برطانیہ کے بعض مقتدر اور با اثر سیاست دانوں کو علامہ اقبال نے مسلم مطالبات خصوصی مسلم انڈیا کے قیام کی تجویز سے آگاہ کرنے میں جو کامیابی حاصل ہوئی اس طرف اشارہ کرتے ہوئے اقبال قائد اعظم کے نام اپنے ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں :

''مجھے یاد ہے کہ انگلستان سے روانگی سے قبل لارڈ لوتھین (Lord Lothian) نے مجھ سے کہا تھا کہ تمھاری سکیم ہی ہندوستان کی مشکلات کا واحد حل ہے لیکن اس کے بار آور ہونے کے لیے ابھی پچیس سال درکار ہیں - ''۲۵

اس طرح وہ مقصد کسی حد تک حاصل ہو گیا جس کے لیے اقبال نے اپنی عمر کے آخری دور میں اس قدر دور دراز کا سفر اختیار کیا - ان کا موقف یہ تھا کہ ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے جو دستوری تجاویز تیار کی جائیں ان میں اقلیتوں خصوصاً مسلمانوں کے جداگانہ حقوق کے تحفظ کی ضمانت ضرور دی جائے - ایک موقعے پر آپ نے اس مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا :

''میں ملک کی سیاسیات میں فرقہ وارانہ مناقشات میں حصہ لینے شامل نہ ہوا تھا بلکہ محض اس لیے کہ ہندوستان کے آئندہ نظامِ سیاسی میں مسلمانوں کو دوسری اقوامِ ہند میں مدغم نہ ہونا چاہیے - میں نے اس کے سوا گول میز کانفرنس کی کسی کاروائی میں حصہ نہیں لیا - ''۲۶

۲۴- ڈاکٹر امبیدکر ، ''پاکستان'' ، ص ۳۲۹ -
۲۵- *Letters of Iqbal to Jinnah* ، ص ۲۱ -
۲۶- محمود نظامی ، مرتب ، ''ملفوظاتِ اقبال'' ، ص ۱۴۴ -

حکومت نے علامہ اقبال کو اینگلو انڈین تعلیم کی ذیلی کمیٹی کا رکن نام زد کیا ، لیکن اس میں بھی اقبال نے کوئی خاص حصہ نہیں لیا ۔ سید نذیر نیازی کے نام ۳۱ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ۶ اپریل کو اس کمیٹی کا اجلاس وائسرائے کے ہاں منعقد ہونا تھا جس میں اقبال کو بھی شرکت کرنا تھی ،[۲۷] لیکن اس کی مزید تفصیلات نہیں ملتیں ۔ ویسے بھی اس کمیٹی کی کوئی اہمیت نہیں تھی کیونکہ اقبال کے نزدیک اصل مسئلہ ہندو مسلم مفاہمت کا تھا ۔ وہ بجا طور پر یہ سمجھتے تھے کہ جب تک یہ مسئلہ حل نہ ہو جائے دیگر مسائل پر توجہ دینا عبث ہے ۔

مشرقی خواتین کی حیثیت ۔ ۱۹۳۳ میں علامہ اقبال کا ایک مضمون ''مغربی اور مشرقی خواتین کی حیثیت'' کے زیرِ عنوان انگریزی اخبار ''لور پوسٹ'' میں شائع ہوا ، جس میں آپ نے مشرقی خواتین کے بارے میں پائی جانے والی غلط فہمیوں کے ازالے کی کوشش کی تھی :

''میں اس مضمون پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں کہ مشرق میں عورت کی پوزیشن کیا ہے اور خواتینِ مغرب کے مقابلے میں ان کی حیثیت کیا ہے ۔ لندن کے گلی کوچوں میں مجھے بے شمار ایسی باتیں نظر آ رہی ہیں جو اہلِ لندن کی نظروں سے اوجھل ہیں ۔ حقائق شناس نگاہیں ان امور و حقائق کو فوراً پہچان لیتی ہیں ۔ جن لوگوں کو ایک طویل عرصے کی غیر حاضری کے بعد یہاں آنے کا اتفاق ہوا ہے ان کے نزدیک ان کی حیثیت مقابلتاً تعجب انگیز اور حیرت افزا ہے ۔

''میں اس بات پر حیران ہوں کہ صنفِ نازک کو مغرب میں جو خاص امتیاز حاصل تھا وہ بتدریج کم ہو رہا ہے ۔ اب مرد اپنی نشستوں کو مستورات کی خاطر خالی نہیں کرتے اور اگر کبھی کرتے بھی ہیں تو بہت کم ۔ موٹر کاروں سے اُترتے وقت انہیں اس بات کا خیال نہیں آتا کہ مستورات پہلے اُتریں اور مرد بعد میں ۔ مردوں کا یہ طرزِ عمل میرے نزدیک قابلِ مذمت نہیں ، اس لیے کہ یہ عورتوں کا خود پیدا کردہ ہے ۔ انہیں کامل آزادی اور مردوں کے ساتھ مساوات کا جنون لاحق ہو گیا تھا ۔

۲۷۔ ''مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی'' ، ص ۱۰۹ ۔

اس لیے جو تبدیلی بھی رونما ہوئی ہے وہ حالاتِ گرد و پیش کا لازمی نتیجہ ہے جس سے مفر کی کوئی صورت قطعاً نظر نہیں آتی ۔

''اس مقام پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مشرقی خواتین بالخصوص اسلامی صنفِ نازک کے اوضاع و اطوار اور ان کے ساتھ مردوں کے سلوک کی بعض غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جائے جس پر وہ ایک زمانے میں بصد جاہ و جلال متمکن تھیں لیکن بمقابلہ اس کے مشرقی یا اسلامی خواتین کو سابقہ اعزاز و احترام بدستور حاصل ہے ۔

یورپ آج بھی اس ذہن میں مبتلا ہے کہ ترکی خواتین کو ترکی معاشرت میں کوئی امتیاز حاصل نہیں ۔ دراصل مصیبت یہ ہے کہ وہ ہماری طرزِ بود و ماند سے نا آشنا ہیں اور انھوں نے پردے کی حقیقت کو آج تک نہیں سمجھا ۔ پردے کا سبب یہ نہیں کہ مردوں کے اخلاق خراب ہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت فاطر السمٰوات والارض کی مقدس ترین مخلوق ہے اور اس کا جنسی تقدس اس امر کا متقاضی ہے کہ اسے اجنبی نگاہوں سے بہر نوع محفوظ رکھا جائے ۔ عربی زبان میں لفظ 'حرم' کے معنی ہیں پاک اور مقدس سر زمین کہ جس کو اغیار و اجانب کی مداخلت سے ملوث نہیں کیا جا سکتا ۔''

''پردے'' کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے فرمایا :

''پردے کے اور بھی اسباب و وجوہ ہیں ، لیکن ان کا تعلق علم الحیات سے ہے ۔ اس لیے اس موقعے پر مفصل بحث کی گنجائش نہیں ۔ میں صرف یہ بتاؤں گا کہ اس رواج کی حقیقی بنیاد و اساس کیا ہے ۔ دنیا میں عورت ایک بہت ہی عظیم ذریعۂ تخلیق ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دنیا کی تخلیقی قوتیں مستور و محجوب ہیں ۔ مشرقی عورت کا اعزاز و احترام ہی پردے میں مضمر ہے ۔ صدیوں سے اس دستور میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا ، بلکہ عورتوں کو آزادانہ اختلاط سے ہمیشہ منع کیا جاتا رہا ہے ۔ قرآنِ پاک میں عورتوں کی علیحدگی کے لیے متعدد اصول بیان کیے گئے ہیں ۔ پردہ بھی ان میں سے ایک ہے ۔ ایک پابندی یہ بھی ہے کہ جب کبھی مردوں اور عورتوں کو ایک دوسرے کے روبرو ہونے کا اتفاق ہو تو ایک دوسرے کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر دیکھنے سے قطعی احتراز کریں ۔ اگر تمام دنیا اس پر کاربند ہو جائے تو پھر مروجہ حجاب کی ضرورت نہیں ۔ ہندوستان اور بعض اسلامی ممالک کی بے شمار عورتیں برقع استعمال نہیں کرتیں ۔ در اصل برقع

دل کی ایک خاص کیفیت کا نام ہے اور اس کیفیتِ قلب کو تقویت دینے کے لیے بعض عملی مثالوں کی ضرورت ہے جو ہر ملک اور قوم کے انفرادی حالات پر موقوف ہے ۔"

تعددِ ازدواج کے مسئلے پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

"حرم کے خلاف بھی بے شمار اعتراضات کیے جاتے ہیں ۔ یہ واضح کر دینا نہایت ضروری ہے کہ حرم صرف ملوک و سلاطین کے لیے مخصوص ہے ۔ جب میں عورتوں کا ذکر کرتا ہوں تو آپ لوگوں کو تعددِ ازدواج کا خیال ضرور آتا ہوگا ۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے تعددِ ازدواج کو جائز قرار دیا ہے ۔ یہ کھلم کھلا زنا کاری کے انسداد کا ایک موثر علاج ہے ۔ وحدتِ ازدواج ہمارا اور آپ کا مطمحِ نظر ہونا چاہیے لیکن مصیبت یہ ہے کہ اس طرح عورتوں کی اکثریت کا کوئی علاج نہیں ہو سکتا ۔

"قرونِ وسطیٰ میں یورپ نے وافر عورتوں کو جذب کرنے کی بعض خاص خانقاہیں اور عبادت گاہیں کھول دی تھیں لیکن یورپ میں آج اس عمل کا اعادہ بھی ناممکن ہو گیا ہے ۔ نام نہاد صنعتی انقلاب نے مردوں اور عورتوں میں تعددِ ازدواج کی خلاف ورزی کے جذبات پیدا کر دیے ہیں لیکن مجھے اس بات کا اندیشہ ہے کہ معاشرتی مصائب بدستور موجود ہیں ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ صرف تعددِ ازدواج میں ہی جملہ امراضِ عالم کا مداوا ہے ، بلکہ میں اس خیال سے لرزہ براندام ہو جاتا ہوں کہ عورتیں اپنے قوتِ لایموت کا خود بندوبست کریں ۔ اس طرزِ عمل سے نسائیت کا جوہر تباہ و برباد ہو جائے گا ۔

"بہر حال اسلام میں تعددِ ازدواج کا اصول کوئی استمراری اور دائمی اصول نہیں ۔ فقہِ اسلام کے بموجب حکومتِ وقت ہی اس قانونی پابندی کو منسوخ کر سکتی ہے جس سے معاشرتی خرابیاں پیدا ہونے کا احتمال ہو ۔ فقہ اسلام کی رو سے طلاق کے بعد بھی عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حقوق کی نگہ داشت اور دیکھ بھال کرے ۔ وہ اپنے نام پر تجارت ، اجارہ اور قانونی چارہ جوئی کا ہر کام کر سکتی ہے ۔

"انہی فقہائے اسلام کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ اسے بحیثیت خلیفۂ اسلام بھی منتخب کیا جا سکتا ہے ۔ مقررہ جہیز کے علاوہ خاوند پر نفقے کا مہیا کرنا بھی فرض ہے اور عورت اس حق کے حصول کی خاطر خاوند کی تمام جائداد پر قابض ہو سکتی ہے ۔

''اسلام میں طلاق بھی خالی از دلچسپی نہیں ۔ مسلمان عورتوں کو طلاق کا حق بھی بعینہ اسی طرح حاصل ہے جس طرح خاوند کو ہے ۔ اسلامی قانون کے مطابق اس حق کو حاصل کرنے کے لیے عورت بوقتِ نکاح اپنے باپ ، بھائی یا کسی غیر شخص کو نام زد کر سکتی ہے ۔ مذہبی اصطلاح میں اس کا نام تفویض ہے ، یعنی انتقالِ اختیارات ۔ آخر اس طرزِ حفاظت میں اس پیچیدگی کی ضرورت کیوں پڑی ؟ میں اس کی توجیہ کو فقہائے یورپ کی فہم و فراست کے لیے چھوڑتا ہوں ۔''۲۸

چراغِ خانہ یا شمعِ محفل ۔ قیامِ لندن کے دنوں میں ایک مرتبہ علامہ اقبال سید امجد علی کے ہمراہ لندن کی مشہور دکان سیلف ریجس (Self Ridges) پر ضرورت کی کچھ چیزیں خریدنے کے لیے گئے اور سیلز گرل سے جرابیں دکھانے کو کہا ۔ وہ لڑکی تیزی کے ساتھ سامان لینے کے لیے چلی گئی ۔ جب واپس آئی تو ڈاکٹر صاحب پر استغراق کی کیفیت طاری ہو چکی تھی ۔ وہ دکان میں آنے کا مقصد تک بھول گئے ۔ جب لڑکی جرابیں لے کر آئی تو ڈاکٹر صاحب نے اس سے پوچھا ''تم یہاں کس لیے کھڑی ہو ؟'' لڑکی یہ سن کر آبدیدہ ہوگئی ۔ علامہ اقبال کو ہمدرد اور غم خوار پا کر اس نے بتایا کہ اس کے والدین غریب ہیں ۔ ان کی مدد کے لیے اُسے نوکری کرنی پڑتی ہے ۔ سید امجد علی نے پوچھا : ''آپ نے اس لڑکی سے یہ سوال کیوں کیا ؟'' علامہ نے جواب دیا : ''اس خاتون کو کسی گھر کی روشنی بننا تھا ، اولاد کی صحیح تربیت کا فرض انجام دینا تھا ، اس کی تخلیق کا مقصد بازار کی رونق بن کر جرابیں فروخت کرنا تو نہیں تھا ۔''۲۹

واپسی کا ارادہ ۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۱ کو آپ نے ایک خط کے ذریعے اپنے واپسی کے پروگرام سے مطلع کرتے ہوئے تحریر کیا :

''اس سے پہلے میں نے جو خطوط اپنے بمبئی پہنچنے کی تاریخ کے متعلق چودھری صاحب یا منشی طاہر دین یا کسی اور کو لکھے ہیں ان سب کو منسوخ تصوّر کیجیے ۔ پہلے ارادہ یہی تھا مگر بعد میں دیکھا تو جہازوں

۲۸- ''آئینۂ اقبال'' ، ص ۱۳ - ۱۴ -

۲۹- فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۱/۱۳۷ - ۱۳۸ -

کی روانگی کی موزوں تاریخیں نہ ملیں ۔ اس واسطے اب میں ہسپانیہ ، جرمنی اور آسٹریا ہوتا ہوا ۱۰ فروری ۱۹۳۳ کو وینس سے بمبئی کے لیے جہاز لوں گا ۔ اس جہاز کا نام 'کانٹے وردی' ہے اور یہ بمبئی ۲۲ فروری کی صبح کو پہنچے گا ۔''۳۰

دوبارہ پیرس میں ۔ علامہ اقبال لندن سے ۳۰ دسمبر ۱۹۳۲ کو روانہ ہوئے اور پیرس میں فرانس کے مشہور فلسفی پروفیسر برگساں سے ملاقات کی ۔ برگساں بہت بوڑھا ہو چکا تھا اور پھر اسے وجع المفاصل کی تکلیف بھی تھی ۔ وہ دو پہیوں کی کرسی کے بغیر حرکت کرنے سے بھی قاصر تھا ۔ نوکر اس کی کرسی کو اس کی خواہش کے مطابق ادھر اُدھر لے جاتے تھے ۔ اس بنا پر اس نے لوگوں سے ملنا جلنا بند کر رکھا تھا ۔ لیکن جب اسے اقبال کے شوقِ ملاقات کا علم ہوا تو اس نے خاص طور پر ملاقات کے لیے وقت نکالا ۔ یہ ملاقات خاصی طویل رہی ۔ اس میں برگساں کے نظریہ' واقعیتِ زماں پر سیر حاصل بحث ہوئی ۔ علامہ نے پروفیسر موصوف کو حضورؐ کی یہ حدیث سنائی : ''زمانہ کو برا مت کہو (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے) میں خود زمانہ ہوں'' تو برگساں حیران و ششدر رہ گیا ، اور بار بار علامہ سے دریافت کرتا رہا کہ کیا یہ قول درست ہے ۔ اس ملاقات کے بارے میں اقبال نے سر ولیم روتھن سٹائن (Sir William Rothenstein) کے نام ایک مکتوب میں لکھا :

''پیرس میں برگساں سے میری ملاقات ہوئی اور فلسفیانہ مسائل پر بے حد دلچسپ باتیں ہوئیں ۔ برگساں نے کہا بارکلے کے فلسفہ کا حاصل یہ ہے ۔ ادراک میں مادہ بہ تمام و کمال منکشف ہو جاتا ہے ، لیکن ذہن میں ایسا نہیں ہوتا ۔ یہ بارکلے کے فلسفیانہ افکار کی تشریح کا نہایت دلچسپ انداز ہے ۔ ہماری گفتگو دو گھنٹے جاری رہی ۔ برگساں بوڑھے ہو گئے ہیں اور بیمار بھی بہت ہیں ۔ لوگوں سے ملنا جلنا ترک کر رکھا ہے ، لیکن میری ملاقات کے لیے انھوں نے از راہِ کرم خاص طور پر وقت نکالا ۔ بدقسمتی البتہ یہ ہوئی کہ جو صاحب برگساں کے ساتھ تھے اور ہماری باتیں

۳۰- بشیر احمد ڈار ، مرتب ، ''انوار اقبال'' ، ص ۱۰۰ - ۱۰۱ -

قلم بند کر رہے تھے بعد میں اپنا لکھا ہوا خود بھی نہ پڑھ سکے ۔''[۳۱]

لارڈ لوتھین کے نام ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ کے خط میں اقبال اس ملاقات کے بارے میں لکھتے ہیں :

''پیرس میں قیام کے دوران میں برگساں سے ملاقات ہوئی ۔ جدید فلسفے اور تمدن (civilisation) پر ہماری گفتگو تقریباً دو گھنٹے تک جاری رہی ۔ کچھ وقت ہم نے برکلے پر تبادلہ خیال کیا جس کے فلسفے پر بعض فرانسیسی فلاسفروں نے بعض نہایت دلچسپ مشاہدات پیش کیے ۔''[۳۲]

برگساں سے ملاقات کے بارے میں سید نذیر نیازی نے ایک مرتبہ پوچھا : ''جب آپ نے برگساں سے ملاقات کی اور گفتگو ہوئی تو کیا اس کی کوئی یادداشت بھی لی گئی تھی ؟'' فرمایا ''امراؤ سنگھ میرے ساتھ تھے ۔ گفتگو بھی انہی کے توسط سے ہوتی رہی اور انہی نے اسے قلم بند بھی کیا ، مگر اس برے طریق سے کہ بعد میں انہیں خود بھی اپنی تحریر کا پڑھنا مشکل ہوگیا ۔'' آپ نے مزید فرمایا : ''اس گفتگو میں برکلے کے متعلق بھی خوب خوب باتیں ہوئیں ۔ برکلے کی اہمیت موجودہ زمانے میں بہت زیادہ بڑھ گئی ہے ۔'' پھر فرمایا : ''اس گفتگو کا ملخص مشہور فن کار ۔ ۔ ۔ کو بھیج دیا گیا تھا ، معلوم نہیں وہ کہیں موجود بھی ہے یا ضائع ہو گیا ۔'' سید نذیر نیازی کے اس سوال پر کہ آپ نے برگساں سے اپنے نظریۂ زماں کا ذکر بھی کیا تھا ، فرمایا ''ہاں اس کا ذکر آیا تھا ۔ اور برگساں کو بھی بڑا افسوس تھا کہ میں نے اسے کیوں ضائع کر دیا ۔''[۳۳]

سیاحتِ اندلس ۔ سید امجد علی کہتے ہیں کہ ''اقبال اور میں دونوں گول میز کانفرنس کے اختتام پر سپین جانا چاہتے تھے ، لیکن بد قسمتی سے اقبال کی ناک میں ایک پھنسی نکل آئی جس کی وجہ سے وہ فوری طور پر سپین کے سفر پر روانہ نہ ہو سکے اور میں بھی ان کی معیت سے محروم رہا

۳۱۔ ''اوراقِ گم گشتہ'' ، ص ۱۰۵ ۔
۳۲۔ رفیع الدین ہاشمی ، مرتب ، ''خطوطِ اقبال'' ، ص ۲۲۵ - ۲۲۶ ۔
۳۳۔ سید نذیر نیازی ، ''اقبال کے حضور'' ، ص ۲۰۵ - ۲۰۶ ۔

اور ان سے الگ ہو گیا ۔ جب ان کی تکلیف ختم ہو گئی تو وہ سپین کی سیاحت پر روانہ ہو گئے ۔"۳۴ اس سفر میں ان کی ترجمانی کے لیے ایک لڑکی سیکریٹری کی حیثیت سے ان کے ہمراہ تھی جسے غلطی سے اہلِ سپین نے ان کی بیٹی خیال کیا ۔۳۵

ہسپانیہ پہنچنے کے فوراً بعد اقبال نے بعض اہم شخصیتوں سے ملاقات کی ۔ مولانا غلام رسول مہر کے نام اپنے مکتوب میں جو لاہور میں ۴ فروری ۱۹۳۳ کو موصول ہوا ۔ اقبال لکھتے ہیں :

"کل مع الخیر میڈرڈ پہنچے ۔ یہاں سے قرطبہ اور غرناطہ وغیرہ جائیں گے ۔ ۶ فروری تک وینس پہنچنا ہے ۔ آج یہاں کے وزیرِ تعلیم سے ملاقات ہوئی اور پروفیسر آسن سے جنھوں نے دانتے کی ڈوائن کامیڈی اور اسلام پر کتاب لکھی ہے ۔ صدرِ جمہوریہ سے غالباً ملاقات ہوگی"۔۳۶

میڈرڈ میں اقبال سے درخواست کی گئی کہ آپ اہلِ علم کی ایک مجلس میں خطبہ ارشاد فرمائیں ۔ آپ نے جس مجلس میں خطبہ ارشاد فرمایا اس کی روداد اندلسی اخبارات میں شائع ہوئی ۔ روزنامہ ***El-Debate*** میں جو تفصیل شائع ہوئی وہ درجِ ذیل ہے :

"سر محمد اقبال ایک سیاح کی حیثیت سے اور عربیک سکول کے ہسپانوی دانش وروں سے رابطہ قائم کرنے کے لیے سپین میں آئے ہیں ۔ گذشتہ شام انھوں نے مانکلوا (Moncloa) میں فلسفہ و ادب کی فیکلٹی کی نئی عمارت میں 'اسلام کی فکری دنیا اور سپین' کے زیرِ عنوان ایک خطبہ ارشاد فرمایا ۔
مسٹر آسن پیلاشیئس (Asin Palacios) نے کہا کہ علامہ اقبال ایک نکتہ سنج فلسفی اور بلند پایہ شاعر ہیں ۔ آپ ان منتخب ہستیوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے خوش قسمتی سے اسلامی سپین میں شاعری کے آسمانی فن اور مابعد الطبیعیات کے گہرے مطالعے کا ذوق پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے ۔ پروفیسر موصوف نے مزید کہا کہ علامہ اقبال (ایک فلسفی

۳۴- *Speeches and Articles* : ص ۳۳ ۔
۳۵- *Letters and Writings of Iqbal* ، ص ۷۸ ۔
۳۶- بشیر احمد ڈار ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۳ ۔

اور شاعر ہی نہیں بلکہ ایک سیاست دان کی حیثیت سے) گاندھی اور دیگر قابلِ ذکر ہندو اور مسلمان رہنماؤں کے ساتھ گول میز کانفرنس کی اعلیٰ کونسل کی رکنیت کا اعزاز بھی رکھتے ہیں - [انھوں نے کہا] لیکن ہمارے مہمان [اقبال] گاندھی ایسے سیاست دانوں اور 'مقدس' قوم پرست شخص سے مختلف ہیں - اقبال ایک دانش ور ہیں - سیاست اور گول میز کانفرنس میں ان کی شرکت محض ایک اتفاق امر ہے - گاندھی کے برخلاف انھوں نے یورپی طور طریقوں سے عدم مطابقت کا مظاہرہ نہیں کیا جب کہ گاندھی نے اپنا مخصوص لباس تبدیل کرنے سے انکار کر دیا - اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کی تہذیبی نشو و نما کیمبرج کی قانون کی یونیورسٹی میں ہوئی ہے ، اس لیے وہ ایک نئے طرز کی جیکٹ کی حد تک یورپی لباس پہنتے ہیں - ان کے نسلی امتیاز کی علامت صرف ان کی ٹوپی ہے -

''اس سفر میں ان کے ساتھ ان کی صاحب زادی ہیں ، دبلی پتلی — (اس لڑکی کا) چہرہ کسی یورپین کی طرح گورا چٹا ہے -

''اپنے خطبے میں اقبال نے واضح کیا کہ اسلامی سپین کے شعرا اور فلسفیوں نے مشرق کے دور دراز حصوں میں بسنے والے مسلم دانش وروں کو بے حد متاثر کیا ہے - انھوں نے بتایا کہ مشرق میں کس طرح (ان علما) خصوصاً ابن جیدون ، المسعودی اور الکندی کا مطالعہ کیا جاتا ہے - انھوں نے ان بے شمار تحقیقات کا بھی ذکر کیا جو اس سلسلے میں کی جا رہی ہیں -

''مسٹر آسن نے اپنی تعارفی تقریر میں اقبال کو ایک ایسا ماہرِ قانون قرار دیا جو اسلامی مشرق کی دور افتادہ حدود سے مسلمانوں کی روح کی صدائے بازگشت لے کر آئے ہیں جو رومانوی انداز میں ہمیں قرونِ وسطیٰ کے اندلس کی یاد دلاتی ہے - انھوں نے تاریخِ تصوف کے سلسلے میں اقبال کی کتاب 'فلسفۂ عجم' کا ذکر کرتے ہوئے بتایا کہ اس میں انھوں نے ایرانی صوفیا کے نظریات کا سراغ لگایا ہے جن کا تعلق مرسیہ کے ابن عربی سے ہے جو شوپن ہاور اور ہارٹمین کے نظریے کے مطابق لا شعور کے اصول کا پیش رو ہے - سر محمد اقبال نے ابن عربی کی طرح اپنے فلسفیانہ نظریات کو اپنی عمدہ نظم 'اسرارِ خودی' کے موزوں عنوان کے تحت شاعری کے موثر سانچوں میں ڈھالنے میں کامیابی حاصل کی ہے -

''وہ ابن عربی کے بارے میں کی جانے والی تحقیقات کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ہندوستان اور سپین جو کہ اسلامی دنیا کی دو انتہاؤں پر واقع ہیں تہذیب کے مورخین کے نزدیک اس مشترکہ خصوصیت کے مالک

ہیں جس کی رو سے ان دونوں ملکوں کو تہذیبی امتزاج کی تجربہ گاہیں قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کو آریائی اوز سامی عناصر سے واسطہ پڑا اور اندلس میں یونانی ، رومی اور عیسائی عناصر سے دو چار ہونا پڑا ۔ ہندوستان میں یہ تہذیب تا حال جاری ہے جب کہ اندلس میں صرف تاریخی تحقیق کا موضوع ہے ۔ اس کے باوجود ان دونوں دور افتادہ ممالک کی عظیم ہستیاں سائنس اور فنون کی کشش یکساں طور پر محسوس کرتی ہیں ۔''۳۷

علمائے اندلس سے خطاب ۔ لارڈ لوتھین کے نام ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب میں اقبال نے یورپ اور سپین کی سیاحت کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھا :

''ہسپانیہ میں قیام کے دوران میں عربی کے بہت سے پروفیسروں سے میرا رابطہ قائم ہوا جو اسلام کے کلچر کے بارے میں بہت پُر جوش نظر آتے تھے ۔ میڈرڈ یونیورسٹی نے Spain and the Intellectual World of Islam کے موضوع پر مجھ سے یونیورسٹی میں خطاب کرنے کی درخواست کی ۔ میرے خطاب کو بے حد سراہا گیا ۔ صدارت پروفیسر آسن نے کی جو *Islam and Divine Comedy* کے معروف مصنف ہیں ۔۳۸
''ہسپانیہ کی نئی حکومت غرناطہ کو دنیائے اسلام کے لیے ایک طرح کا تہذیبی مکہ بنانے کا ارادہ رکھتی ہے ۔ میرے خیال میں مناسب ترین وقت یہی ہے کہ انگلستان کو اسلام کے تہذیبی پہلو میں سنجیدگی کے ساتھ دلچسپی لینی چاہیے ۔ درحقیقت ایک معاشی نظام کی حیثیت سے اسلام کہیں زیادہ دلچسپ ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے ۔''۳۹

مسجدِ قرطبہ کی زیارت ۔ اقبال نے قیامِ قرطبہ کے دوران مسجدِ قرطبہ کی زیارت بھی کی ۔ فقیر سید وحید الدین لکھتے ہیں :

۳۷- *Letters and Writings of Iqbal* ، ص ۷۷ - ۷۹ ۔
۳۸- پروفیسر آسن کی کتاب کے انگریزی ترجمے اور تلخیص کا نام *Islam and Divine Comedy* ہے جو ۱۹۲۶ میں لندن سے شائع ہوئی ۔
۳۹- رفیع الدین ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲۲۶ ۔

''حکیم الامت علامہ اقبال تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس سے فارغ ہونے کے بعد اسپین بھی گئے اور وہاں اسلامی دورِ اقتدار ختم ہونے کے تقریباً سات سو سال بعد انھوں نے مسجدِ قرطبہ میں پہلی بار اذان دی اور نماز پڑھی ۔ مسلمانوں کی عظمت و شوکت کی حامل یہ مسجد اب گرجا بن چکی ہے ۔''۴۰

اسی واقعے کو عبدالمجید سالک یوں بیان کرتے ہیں :

''علامہ اقبال نے بے اختیار چاہا کہ مسجدِ قرطبہ میں تحیۃ المسجد کے نفل ادا کریں ۔ اس عمارت کے نگران سے پوچھا ۔ اس نے کہا : میں بڑے پادری سے پوچھ آؤں ۔ اِدھر وہ پوچھنے گیا اُدھر علامہ نے نیت باندھ لی اور اس کے واپس آنے سے پہلے ہی ادائے نماز سے فارغ ہوگئے ۔''۴۱

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس واقعے کے متعلق عام طور پر غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں ۔ فقیر سید وحید الدین کا کہنا ہے کہ اقبال نے (سکون سے) اذان بھی دی اور نماز بھی پڑھی ، جب کہ سالک صاحب کا کہنا ہے کہ اقبال نے بڑے حیلہ سے اور بعجلتِ تمام نماز ادا کی اور یہ بات علامہ اقبال کی فطرت اور مزاج سے بعید ہے اور خود احترامِ مسجد کے بھی منافی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اس سلسلے میں پہلے ہی ضروری انتظام کر چکے تھے ۔ محمود الرحمٰن ، امتیاز محمد خاں کے حوالے سے ، رقم طراز ہیں :

''قیامِ لندن میں اقبال کا ارادہ ہوا کہ سپین کے مسلم آثار الحمرا ، مسجدِ قرطبہ وغیرہ کی زیارت کریں ۔ یہ خیال آتا تھا کہ دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کسی نہ کسی طرح مسجدِ قرطبہ میں نماز ادا کرنے کا موقع بھی مل جائے تو کیا کہنے ۔ سپین کی عیسائی حکومت نے مسجد میں اذان اور نماز دونوں کی ممانعت کر رکھی تھی اور اس مسجد کو گرجا بنا دیا گیا تھا ۔ علامہ اقبال کا دل اس صورتِ حال پر خون کے آنسو رونے لگا ۔ اقبال مسلمانوں کی عظیم الشان یادگار مسجد میں حاضری دے اور خدا کے حضور دو رکعت نماز بھی ادا نہ کر سکے ۔ اسی اُدھیڑ بن میں ان کے

۴۰۔ فقیر سید وحید الدین ، کتاب مذکور ، ۲/۱۱۷ ۔
۴۱۔ عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۲ ۔

استاد ڈاکٹر آرنلڈ یاد آئے ۔ وہ ان دنوں بہت ضعیف ہو چکے تھے اور لندن ہی میں مقیم تھے ۔ اقبال سیدھے ان کے پاس گئے اور مدعا بیان کیا ۔ پہلے تو موصوف کچھ سوچتے رہے ، پھر انھوں نے کوشش کرنے کا وعدہ کیا ۔ انھوں نے حکومتِ ہند کے ہوم سیکرٹری کو ایک خط لکھا اور اس سے درخواست کی کہ وہ حکومتِ اسپین کے ہوم سیکرٹری کو خط لکھ کر اس امر کی اجازت حاصل کرے کہ علامہ اقبال سفرِ قرطبہ کے دوران مسجدِ قرطبہ میں باقاعدہ نماز ادا کر سکیں ۔ پروفیسر آرنلڈ کی یہ کوشش بارآور ثابت ہوئی ۔[۴۲] اقبال کو اس شرط کے ساتھ اجازت مل گئی کہ جب وہ مسجد کے اندر داخل ہو جائیں تو دروازہ بند کر دیا جائے اور اس پر قفل لگا دیا جائے چنانچہ ایسا ہی ہوا ۔

"اقبال حسبِ قرارداد مسجد میں داخل ہوئے تو آپ نے آواز کی پوری شدت سے اذان دی ۔ اقبال کہتے ہیں : 'میں اس جذبے ، سرور اور کیف کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا جو اس وقت مجھ پر طاری تھا ۔ سالہا سال کے بعد مسجد کے اندر پہلی مرتبہ ''اللہ اکبر'' کی آواز محراب و منبر سے ٹکرا ٹکرا کر گونج رہی تھی ۔' اذان سے فارغ ہونے کے بعد اقبال نے مصلیٰ بچھایا اور نماز ادا کرنے لگے ۔ دورانِ نماز ان پر اس قدر رقت طاری ہوئی کہ 'مسجد میں گرتے ہی بے ہوش ہو گیا ۔ اسی دوران عالمِ رویا میں دیکھا کہ ایک بزرگ تشریف لائے ہیں اور مجھے مخاطب کر کے کہہ رہے ہیں : "اقبال تم نے میری مثنوی کا بغور مطالعہ نہیں کیا ۔ اسے مسلسل پڑھتے رہو اور میرا پیغام دوسروں تک پہنچاؤ ۔'' ، اور جب اقبال ہوش میں آئے تو دل کا سکون اور اطمینان حاصل ہو چکا تھا ۔''[۴۳]

علامہ اقبال مسجد کی شان و شوکت سے اس قدر مرعوب اور متاثر ہوئے کہ آپ نے جب نماز کے بعد دعا کے لیے ہاتھ اُٹھائے تو یکایک اشعار کا نزول ہونے لگا حتیٰ کہ انھوں نے پوری دعا اشعار کی صورت میں

۴۲۔ راوی کو اس ہستی کے نام کے سلسلے میں سہو ہوا ہے ۔ دراصل ڈاکٹر آرنلڈ ۱۹۳۰ میں انتقال فرما چکے تھے ۔ اس لیے اقبال کی مدد کرنے والے صاحب ڈاکٹر آرنلڈ کی بجائے شاید کوئی دوسرے اُستاد ہوں گے ۔ لیکن متعین طور پر کچھ کہنا مشکل ہے ۔

۴۳۔ ''اوراقِ گم گشتہ'' ، ص ۳۳۲ - ۳۳۴ ۔

مانگی اور وہی نظم بعد میں شائع بھی ہوئی ۔ اس نظم کا مطلع یہ ہے :

ہے یہی میری نماز ہے یہی میرا وضو
میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو ![۴۴]

اس نظم کا ایک شعر ہے :

چشمِ کرم ساقیا دیر سے ہیں منتظر
جلوتیوں کے سبُو خلوتیوں کے کدو ![۴۵]

مسجدِ قرطبہ کا تعارف ۔ مسجدِ قرطبہ مسلمانوں کے فنِ تعمیر کا عظیم شاہ کار ہے اور اقبال کی نظم "مسجدِ قرطبہ" ان کی شاعری کا عظیم ترین نمونہ ۔ اس مسجد کا سنگِ بنیاد امیر عبد الرحمٰن الداخل نے ۷۸۶ع میں رکھا اور اس کی تعمیر پر اسّی ہزار دینار صرف کیے ۔ بعد ازاں عبدالرحمٰن الداخل کے جانشین اور فرزند ہشام اول نے ۷۹۳ع میں اس کی تکمیل و توسیع کی ۔ بنی اُمیہ کے دوسرے حکم رانوں نے بھی اس کی توسیع کا کام جاری رکھا ۔ اس طرح یہ مسجد اُندلس میں مسلمانوں کی عظمت کا بہترین نشان بن گئی ۔ اس سے ملحق یونیورسٹی نے پورے علم و فن کی اشاعت میں بیش بہا کارنامے انجام دیے ۔ علامہ اقبال مسجد کی عظمت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

* * *

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل ، تو بھی جلیل و جمیل
تیری بنا پائدار ، تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل

۴۴- "بالِ جبریل" ، ص ۱۲۳ ۔
۴۵- ایضاً ، ص ۱۲۴ ۔

تیرے در و بام پر وادیٔ ایمن کا نور
تیرا منار بلند جلوہ گہِ جبرئیل

* * *

کعبۂ اربابِ فن ! سطوتِ دینِ مبیں
تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں
ہے تہِ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلبِ مسلماں میں ہے اور نہیں کہیں ![۳۶]

اندلس کے حکم رانوں کے جمالیاتی اور تعمیراتی ذوق کی آئینہ دار اس مسجد کا نقشہ ایک مستطیل کا ہے جس کا طول ۵۰۷ فٹ اور عرض ۳۲۵ فٹ ہے ۔ اس رقبے کا دو تہائی حصہ تو قبلہ کے دالانوں میں اور ایک تہائی حصہ صحن اور صحن کے تین طرف دالانوں اور مینار میں سمجھنا چاہیے ۔

مسجد کے اکیس مداخل تھے ، دیوارِ قبلہ کو چھوڑ کر جس میں صرف ایک چھوٹا سا دروازہ تھا ، جس سے حاکمِ اندلس مسجد میں آتا تھا ۔ اس کے لیے ایک مقصورہ بنا دیا گیا تھا ، جس کا فرش چاندی کا تھا ، ستون لاجورد کے اور ان پر نہایت خوب صورت بیلیں بنی ہوئی تھیں ۔ دروازہ خالص سونے کا تھا ۔ سکاٹ رقم طراز ہے :

''خوش نما لوحیں ، محراب اور گنبد ، وہ کتبے جو بیسیوں خوش آئند رنگوں سے مزین ہیں ، خوب صورت پچی کاری کے پھول ، مجلا اور مصفا ، زخفة العرب جس کو فی نفسہٖ قیام و دوام حاصل ہے ۔ غرض ہر چیز آج نو سو برس بعد بھی جگمگا رہی ہے ۔ اگر قرطبہ کی مسجد کا مقابلہ اسی قسم کے مشہور کام سے کیا جائے جو قسطنطنیہ کے گرجاؤں اور مسجدوں اور وینس اور راوینا کے بڑے گرجاؤں میں ہوا ہے تو قرطبہ کی مسجد کے مقابلے میں یہ سب ہیچ معلوم ہوتے ہیں ۔''

مسجدِ قرطبہ کی محراب کی مثال نہ ممالکِ اسلامی میں ملتی ہے نہ کسی اور مقام پر ۔ اس کے نقشے نیز دیگر جزئیات کی کہیں بھی نقل نہ ہو سکی ۔ مسجد کے دروازوں میں روشن کیے جانے والے جھاڑ کو چھوڑ کر

۳۶- ایضاً ، ص ۱۲۹ - ۱۳۳ -

مسجد میں ۲۸۰ پیتل کے جھاڑ روشن کیے جاتے تھے جن میں ۱۰۸۰۵ چراغ جلتے تھے۔ المنصور کے عہد میں تیل کا سالانہ خرچ ۳۱۴ من تھا۔ جھاڑوں میں سے تین چاندی کے تھے جن میں نو نو سیر تیل رات بھر میں جل جاتا تھا۔ سب سے بڑا جھاڑ محراب کے کمرے میں، جہاں اونچی رحل پر کلام مجید رکھا رہتا تھا، گنبد میں لٹکا ہوا روشن کیا جاتا تھا۔ اس میں ۱۴۵۴ چراغ جلتے تھے۔ اس کا دور ساڑھے بارہ گز کے قریب تھا اور تمام جھاڑ پر سونے کا ملمع تھا۔ موم بتیاں بھی روشن کی جاتی تھیں۔ ساڑھے تین من موم اور ساڑھے چونتیس سیر سوت موم بتیاں بنانے میں سال بھر میں صرف ہوتا تھا۔ سب سے بڑی مومی شمع جو امام کے قریب محراب میں روشن کی جاتی تھی اس کا وزن پچیس سیر سے تیس سیر تک ہوتا تھا۔ یہ رمضان شریف کے پورے مہینے میں رات دن روشن رہتی تھی اور اس طرح بنائی جاتی تھی کہ عید والی چاند رات کو ختم ہو جائے۔

اقبال نے اپنے اشعار میں ستونوں کی کثرت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اکثر مورخین کے بیان کے مطابق ان کی تعداد ۱۴۱۷ ہے۔ صحنِ مسجد میں قبلہ رو کھڑے ہو کر دیکھیے تو سامنے اٹھارہ ستونوں اور اُنیس اُنیس دہن کے اُنتیس دالان در دالان قبلہ کی دیوار تک نظر آتے ہیں۔ ہر ستون پر ایک اور ستون تھا جس سے ستونوں کی ایک دوسری صف پہلی صف پر قائم ہوتی تھی۔ ستونوں کی اس دوسری صف پر بھی ایک صف محرابوں کی تھی۔ ہر کہیں محرابوں کی پہلی اور دوسری صفوں میں ایک تیسری صف محرابوں کی قائم کر کے نہایت خوب صورت چھت بنائی تھی جس کی اُونچائی فرشِ مسجد سے پینتیس فٹ تھی۔ محرابوں کو بھرا نہ تھا بلکہ ان کے بیچ کی جگہ خالی چھوڑی گئی تھی۔ اس لیے جس رخ سے دیکھیے تاحدِ نظر ستونوں کی صفوں پر محرابوں کا ایک ماہی جال نظر آتا تھا۔ تمام ستون سنگِ مرمر، سنگِ ساق اور زبرجد کے تھے۔ کہیں کہیں سونے اور چاندی کے جڑاؤ ستون بھی تھے۔ سنگِ مرمر کا کوئی رنگ سپید، نیلگوں، سرخ، سیاہ، سبز، میگوں، رنگ برنگ کی ابریوں اور چتیوں والا ایسا نہ تھا جس کے ستون اس مسجد میں نہ لگائے گئے ہوں۔

حِتّی (Hitti) مسجدِ قرطبہ کو مغرب کا کعبہ قرار دیتے ہوئے اس کے

ستونوں کو ''Forest of stately columns'' سے تشبیہ دیتے ہوئے لکھتا ہے :
"Twelve hundred and ninety-three columns, a veritable forest, supported its roof."

مسجد قرطبہ اندلس میں صدیوں کی شان دار اسلامی حکومت کی یادگار کو ۱۳۲۶ میں گرجے میں تبدیل کر دیا گیا ۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں :

دیدۂ انجم میں ہے تیری زمیں آسماں
آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں

علامہ اقبال پہلے مسلمان تھے جنھوں نے مسجد قرطبہ کے گرجے میں تبدیل کیے جانے کے کئی سو سال بعد ۱۹۳۳ میں پہلی بار اس میں اذان دے کر دو رکعت نماز ادا کی ۔[۴۷]

قرطبہ اور مسجد قرطبہ دیکھنے کے بعد اقبال نے مدیر ''انقلاب'' ، لاہور ، مولانا غلام رسول مہر کے نام ایک مکتوب میں محض یہ فرمایا :
''مرنے سے پہلے قرطبہ ضرور دیکھو'' ۔[۴۸]

علامہ اقبال نے اپنے فرزند جاوید اقبال کے نام دو تصویر کارڈ بھیجے جن پر مسجد قرطبہ کے دو عکس چھپے ہوئے تھے ۔ اس کے ساتھ ہی لکھا کہ ''میں خدا کا شکر گذار ہوں کہ میں اس مسجد کے دیکھنے کے لیے زندہ رہا ۔ یہ مسجد تمام دنیا کی مساجد سے بہتر ہے ۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو ۔''[۴۹]

مسلم طرز تعمیر پر تبصرہ ۔ پروفیسر حمید احمد خان روایت کرتے ہیں کہ اسپین سے واپسی کے بعد علامہ اقبال نے ایک ملاقات میں اسلامی فن تعمیر کی قوت و ہیبت کا ذکر کرتے ہوئے مسجد قرطبہ کے حوالے سے فرمایا : ''اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فن تعمیر کی اس خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قوی شل ہوتے گئے تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا ۔ وہاں کی تین

۴۷۔ ''صحیفہ'' ، اقبال نمبر (۱) ، ص ۳۰۲ - ۳۰۳ ۔
۴۸۔ ''انقلاب'' ، لاہور ، ۶ فروری ۱۹۳۳ ۔
۴۹۔ ایضاً ، ۹ فروری ۱۹۳۲ ۔

عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا ۔ قصرِ زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے ، مسجد قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمرا محض مہذب انسانوں کا ۔" پھر ایک تبسم کے ساتھ ڈاکٹر صاحب نے سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے کہا : "میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا مگر جدھر نظر اُٹھتی ، دیوار پر 'ہوالغالب' لکھا ہوا نظر آتا تھا ۔ میں نے دل میں کہا یہاں تو ہر طرف خدا غالب ہے ، کہیں انسان نظر آئے تو بات بھی ہو ۔"[۵۰]

مراجعتِ وطن ۔ ۲٦ جنوری ۱۹۳۳ کو سیاحتِ سپین سے واپس تشریف لائے ۔ یکم فروری ۱۹۳۳ کو مولانا غلام رسول مہر کے نام مکتوب میں اقبال نے اطلاع دی :

"۲٦ جنوری کو ہسپانیہ کے سفر سے واپس آیا ۔ اب ۱۰ فروری کو وینس سے اطالوی جہاز "کانٹے وردی" پر سوار ہوکر ۲۲ کی صبح کو انشاءاللہ العزیز بمبئی پہنچ جاؤں گا ۔"[۵۱]

۱۰ فروری کو وینس سے ایک اطالوی جہاز "کانٹے وردی" پر سوار ہوکر ہندوستان روانہ ہوئے ۔ ۲۲ فروری ۱۹۳۳ کو آپ بمبئی پہنچے تو بمبئی کے اخبار "خلافت" کے نامہ نگار نے آپ سے سپین کے بارے میں چند سوالات کیے ۔ ان کے جواب میں علامہ اقبال نے فرمایا :

"مجھے لندن میں اسپین جا کر لیکچر دینے کی دعوت ملی تھی ۔ اسلام کے اس مرکز کو دیکھنے کا مجھے پہلے ہی شوق تھا ۔ اس لیے میں نے دعوت قبول کر لی ۔ مجھے وہاں پہنچنے سے پہلے تقریر کے موضوع کا کوئی علم نہ تھا ، البتہ خواہش یہ تھی کہ ایسا مضمون ہو جس پر تقریر کرتے ہوئے میں اسلامی ثقافت و تمدن اور اسلامی فلسفہ پر کچھ کہہ سکوں ۔ وہاں پہنچنے پر پروفیسر آسن کو انتخابِ مضمون کا اختیار دے دیا ۔ اتفاق سے انہوں نے وہی مضمون تجویز کیا جس کا میں خود خواہش مند تھا ،

۵۰۔ حمید احمد خان ، "نقشِ ناتمام ــ اقبال کی شخصیت اور شاعری" ، ص ٦۱ - ٦۲ ۔

۵۱۔ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۳ ۔

یعنی 'سپین اور فلسفہ اسلام' ۔ میرا لیکچر میڈرڈ کی جدید یونیورسٹی میں ایک گھنٹہ جاری رہا ، جس میں میں نے اسپین کے مسلمانوں کے تمدن ، فلسفہ اور ان کی تہذیب و روحانیت کے مختلف پہلوؤں کی تشریح و تفسیر بیان کرتے ہوئے حاضرین سے اپیل کی کہ سنی سنائی باتوں پر یقین نہ کریں ، نہ عیسائیوں کے غلط پروپیگنڈے سے متاثر ہوں ، بلکہ عربوں کی تاریخ کا مطالعہ کریں ۔

''میں نے موقع کو غنیمت سمجھ کر ملک کے متعدد مشہور تاریخی مقامات و آثار کا بہ نظرِ غائر معائنہ کیا ۔ میں اپنے تاثرات کا اظہار الفاظ میں نہیں کر سکتا ۔ بس یوں سمجھ لیجیے کہ جس طرح یہودیوں کے لیے ارضِ موعودہ فلسطین ہے ، اسی طرح عربوں کے لیے غالباً اسپین کی سر زمین موعودہ ہے ۔ اس قدر خوب صورت ، اس درجہ پر فضا اور ایسا آرام دہ ملک ۔

''پروفیسر آسن عربی زبان کے پروفیسر اور بہت ہی خوش خلق و ملنسار آدمی ہیں ۔ ان کا ایک شاگرد قرطبہ کی قدیم یونیورسٹی کا پرنسپل ہے ۔ اس یونیورسٹی میں عربی تعلیم پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا ہے ۔''

ایک سوال کے جواب میں اقبال نے فرمایا :

''اس وقت تو وہاں کوئی مسلمان نہیں ۔ لیکن تعلیم یافتہ طبقہ اب عربی النسل ہونے پر فخر کا اظہار کرنے لگا ہے اور ہر اچھی چیز کو 'مورش' کہ دیتا ہے (یعنی اسلامی) ۔ ان میں اسلام کی طرف سے بغض و عناد کم ہوتا جا رہا ہے اور وہ اسلامی تہذیب و تمدن اور فلسفہ مذہب کا مطالعہ بڑے ذوق سے کرتے ہیں ۔ اسپین میں اکثریت رومن کیتھولک کی ہے لیکن مذہب روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے ۔ گرجے آباد تو ہیں مگر ان میں غریب طبقہ جاتا ہے ۔ یہی حالت تقریباً ہر یورپین ملک کی ہے ۔''

عربوں کی عمارتوں کے متعلق علامہ نے فرمایا :

''جن مسجدوں کو گرجاؤں میں تبدیل کر دیا گیا تھا وہ اب تک مسجدوں کی شکل میں نہیں آئیں ۔ البتہ چند مسجدیں واگذاشت ہو گئی ہیں اور باقی کے متعلق امید ہے کہ تعصب و عناد کی کمی ہونے پر واگذاشت ہو جائیں گی ۔ محکمہ آثارِ قدیمہ نے عربوں کی عمارتیں کئی جگہ کھود کر نکالی ہیں ۔ کارڈوا (قرطبہ) میں کھدائی کا کام جاری ہے ۔ خلفا کے زمانے کی

چند عمارتیں نکل آئی ہیں ۔ ان کے بعض حصوں میں ٹوٹی ہوئی تصویریں بھی نظر آتی ہیں ۔"

ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا :

"عربوں کا تمدن اسپین سے بالکل فنا نہیں ہوا ہے ۔ چنانچہ شہر طلیطلہ عربی تمدن کی زندہ مثال ہے ۔ قدرتی مناظر و حسن کے علاوہ یہاں کی معاشرت بھی آرام دہ اور دل کش ہے ۔ وہاں پہنچ کر میں نے محسوس ہی نہیں کیا کہ اجنبی ملک میں ہوں ۔ یہاں کے بازار ، مکانات بالکل مشرق نمونہ کے ہیں اور غذا بھی وہی ہے جو ہم لوگوں کو مرغوب ہے ۔ چنانچہ پلاؤ کا مجھے وہی مزا آیا جو لاہور میں آتا ہے ۔ لوگ خلیق اور ملنسار ہیں ۔ ان کے رہنے سہنے کا طریقہ بھی مشرق ہے ۔ یہاں ایک چھوٹی سی بالکل سادہ وضع کی مسجد ہے جو اپنی ابتدائی حالت میں اب تک قائم ہے ۔ غالباً کسی مسلمان سپاہی نے فتحِ طلیطلہ کے بعد اسے بنوایا تھا ۔ موجودہ حکومت نے اسے آثارِ قدیمہ میں لے کر محفوظ کر دیا ہے ۔ اسپین کی زبان میں اب تک عربی الفاظ بہت زیادہ استعمال ہوتے ہیں ۔ ال تو اکثر الفاظ میں ملا ہوتا ہے ۔"

موجودہ حکومت کے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرمایا :

"جمہوریت سے تمام لوگ خوش ہیں ۔ معدودے چند ہوں گے جو شہنشاہیت پسند ہیں ۔ موجودہ حکومت کوشش کر رہی ہے کہ قدرتی وسائل اور انعام و اکرام سے استفادہ کرے ۔ چنانچہ کان کنی اور معدنیات کے متعلق اب تک جو معلومات بہم ہو سکی ہیں وہ سب وہی ہیں جن کی تحقیقات عربوں نے کی تھی ۔ ان کاوشوں کا نفع موجودہ نسل اٹھانا چاہتی ہے ۔

"اسکوریل لائبریری بڑی عظیم الشان لائبریری ہے ۔ افسوس یہ ہے کہ عربوں کے زمانے کی قلمی تحریروں کا ذخیرہ متعصبین نے پہلے غارت کر دیا تھا ۔ اب تھوڑا ذخیرہ رہ گیا ہے جس میں زیادہ تر مولانا جامی اور حضرت حافظ کی قلمی تحریریں ہیں ۔"

ڈاکٹر صاحب نے آخر میں مشورہ دیا کہ "ضرورت ہے کہ یہاں سے دوچار ایسے تعلیم یافتہ طلبا اسپین بھیجے جائیں جو فلسفۂ الٰہیات ، عربی تمدن ، اسلامی تاریخ اور مذہب سے اچھی طرح واقف ہوں تا کہ وہ اسلام

کا صحیح نمونہ اہلِ ہسپانیہ کو پیش کر سکیں ۔"[52]

اندلس کے سفر کے سلسلے میں علامہ اقبال نے جو کلام لکھا اس کی تفصیل یوں ہے :

دعا (مسجد قرطبہ میں لکھی گئی) "بالِ جبریل" ، ص ۱۲۳ - ۱۲۵

مسجدِ قرطبہ (ہسپانیہ کی سرزمین بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی)
ایضاً ، ص ۱۲۶ - ۱۳۶

قید خانہ میں معتمد کی فریاد ایضاً ، ص ۱۳۷

عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کجھور کا پہلا درخت ، سر زمین اندلس میں
ایضاً ، ص ۱۳۸ - ۱۳۹

ہسپانیہ (ہسپانیہ کی سر زمین میں لکھے گئے) ، (واپس آتے ہوئے)
ایضاً ، ص ۱۴۰

طارق کی دعا (اندلس کے میدانِ جنگ میں)
ایضاً ، ص ۱۴۲ - ۱۴۳

یہ حوریان فرنگی ، دل و نظر کا حجاب (قرطبہ میں لکھے گئے)
ایضاً ، ص ۵۶ - ۵۷

لاہور میں خیر مقدم - ۱۵ فروری ۱۹۳۳ کو اقبال فرنٹیر میل سے لاہور پہنچے تو اسٹیشن کا پلیٹ فارم ان کے خیر مقدم کے لیے آنے والے معززین سے بھرا ہوا تھا ، جن میں سے مندرجہ ذیل اصحاب خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں : حاجی میر شمس الدین ، شیخ اصغر علی ، ریٹائرڈ کمشنر ، ڈاکٹر سید محمد حسین شاہ ، ریٹائرڈ اسسٹنٹ کیمیکل ایگزامینر ، علامہ عبداللہ یوسف علی ، چودھری ظفر اللہ خاں ، بیرسٹر ایٹ لا ، مولانا غلام محی الدین قصوری ، ایڈوکیٹ ، سید محسن شاہ ، ایڈوکیٹ ، شیخ عظیم اللہ ، ایڈوکیٹ ، خواجہ فیروز الدین ، بیرسٹر ایٹ لا ، جناب عبدالرحمٰن چغتائی ، محمد عبداللہ چغتائی ، عبدالرحیم چغتائی ، سید عنایت شاہ ، ایڈیٹر "سیاست" ، سید انعام اللہ شاہ ، ایڈیٹر "دورِ جدید" ، سید نور احمد ، آف سول اینڈ ملٹری گزٹ ، مولانا غلام رسول مہر ، ایڈیٹر "انقلاب" ،

۵۲- "آئینہ اقبال" ، ص ۱۵ - ۱۷ -

میاں امیر الدین ، رئیس (میونسپل کمشنر) ، چودھری فتح محمد ، رئیس و میونسپل کمشنر ، ملک میراں بخش ، رئیس لاہور ، سید بشیر حسین ، مجسٹریٹ ، چودھری محمد حسین ، میاں ایم ـ اسلم ، چودھری اسد اللہ خاں ، بیرسٹرایٹ لا ، شیخ غلام مصطفیٰ حیرت ، ایڈیٹر ''فردوس'' ، سید سلامت اللہ شاہ ، مالک ، یونائٹڈ آکشن مارٹ ، سید نذیر نیازی ، قاضی فضل حق ، پروفیسر ، گورنمنٹ کالج ، شیخ آفتاب اقبال ، جاوید اقبال ، شیخ اعجاز احمد ، سب جج ، شیخ مختار احمد ، حکیم منشی طاہر الدین ، خواجہ عبدالوحید ، سیکریٹری ، مسلم ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ، معزز ارکان جمعیۃ الاسلام ، لاہور ۔۵۳

سپاس نامہ ۔ پلیٹ فارم ہی پر جمعیۃ الاسلام کی طرف سے خواجہ فیروز الدین ، بیرسٹرایٹ لا ، نے سپاس نامہ پیش کیا جس کے بعض اقتباسات درج ذیل ہیں :

''اس وقت مسلمانانِ ہند کی زبوں حالی عیاں را چہ بیاں کے مصداق ہے ۔ یہ عظیم الشان قوم جس کی قسمت میں کبھی دنیا کی جہاں بانی تھی آج نشت و افتراق کی آماج گاہ بن کر ہندوستان میں اپنی تاریخی وسعت کھو بیٹھی ہے اور حقیقت میں آنکھیں دیکھ رہی ہیں کہ یہ زوال اور پستی ہمارے مذہبِ حقہ اسلام کے سنہری اصول سے روگردانی کی وجہ سے ہے :

ساقی مدام بادہ بانـدازہ می دہد این بے خودی گناہ دل زود مست ما

''جناب والا کی ہستی دیگر صفات کے علاوہ مسلمانوں کے دلوں میں اس لیے جگہ کیے ہوئے ہے کہ حضور والا نے اپنی ترنم ریزیوں سے مسلمانوں کو وہ بھولے ہوئے اسباق یاد دلائے جو آج سے تیرہ سو سال پہلے عرب کی تپتی ہوئی ریت پر کملی والے نے اسلام کی دل نواز اور روح پرور لَے سے اہلِ عرب کو سنائے تھے ۔ حضور والا نے جس بے باکی اور جس عالمانہ قابلیت کے ساتھ مسلمانانِ ہند کے حقوق کی ترجمانی گول میز کانفرنس میں کی اور جس طرح آپ کی مدبرانہ اور محققانہ تقاریر نے دشمنانِ حقوق اسلامی کے ایوانوں میں لرزے ڈالے وہ آج ہر خاص و عام مسلمانوں

۵۳۔ ایضاً ، ص ۱۷ ۔

کے دل سے اخلاص کی نذر وصول کرنے کے علاوہ آپ کی شخصیت کی مرغوبیت کو چار چاند لگا رہی ہیں لیکن ان جملہ حقائق کے باوجود ہم حضورِ والا سے حضور ہی کے الفاظ میں گزارش کریں گے :

دشتِ حجاز منتظر ریگِ عراق تشنہ کام
خونِ حسینؓ باز دہ کوفہ و شام خویش را

"مسلمانوں کا سیاسی نظام ابھی تک اس بات کا متقاضی ہے کہ آپ اس کی تکمیل کے لیے قائدانہ امداد فرماتے رہیں ۔ گو نوجوانانِ اسلام ابھی کافی آمادۂ عمل نہیں ہوئے ، اس لیے :

حدی را تیز تر می خواہ چو محمل را گران بینی"[۵۴]

سپاس نامے کا جواب ۔ علامہ اقبال نے سپاس نامے کا جواب دیتے ہوئے فرمایا :

"آپ نے اس استقبال اور سپاس نامہ کے پیش کرنے سے میری جس قدر عزت افزائی کی ہے میں اس کے شکریہ سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا ۔ میری زندگی کا ایک بہت بڑا حصہ آپ کی خدمت میں گزرا ہے اور آپ میری سابقہ زندگی سے اچھی طرح واقف ہیں ۔ اوّل سے لے کر اب تک میری زندگی کا مطمحِ نظر یہی رہا ہے کہ مسلمان اپنی موجودہ پستی کی حالت سے نکل کر بلندی پر پہنچ جائیں اور ان میں جو کمزریاں اور اختلافات رونما ہوگئے ہیں وہ دور ہو جائیں ۔ جہاں تک مجھ سے ہو سکا میں نے گول میز کانفرنس میں اسلامی حقوق کے تحفظ کی پوری کوشش کی ہے اور کوئی ایسا لفظ نہیں کہا جس سے مسلمانوں کے حقوق کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو ۔ باہمی اختلافات دور کرنے کے لیے یہ ایک زریں موقع ہے ۔ وہ اپنی سابقہ روایات کی روشنی میں متحد ہو سکتے ہیں ۔ میں نے یورپ میں اس امر کا بخوبی مشاہدہ کیا ہے کہ وہاں کا ہر فرد اور عورت ماہیتِ اسلام سے آگاہ ہونے کے لیے بے تاب ہے اور وہ ایک ایسے مذہب کی تلاش میں ہیں جس سے انسان کی روحانی تشنگی کا ازالہ ہو سکے ۔

"وقت چونکہ تھوڑا ہے اس لیے اس موضوع پر مفصل تقریر نہیں کر سکتا اور اپنی تقریر کو ختم کرتے ہوئے آپ سے دوبارہ یہی درخواست کروں گا کہ خدا کے لیے آپ اپنے تمام اختلافات کو ، خواہ سیاسی ہوں یا

۵۴۔ ایضاً ، ص ۱۷ - ۱۸ ۔

مذہبی ، بالکل مٹا دیں اور ایک ہو جائیں ۔ اس وقت تمام اسلامی سلطنتوں نے بڑی حد تک ان نقائص کو دور کر دیا ہے ۔ آپ کو بھی ان کی تقلید کی کوشش کرنی چاہیے ۔''

سٹیشن سے نکل کر اکثر اصحاب حضرت علامہ کے دولت کدہ تک ساتھ آئے ۔ وہاں بھی کئی اکابر ملاقات کے لیے تشریف لائے ۔ گفتگو زیادہ تر ہسپانیہ کی سیاحت کے متعلق ہوتی رہی اور حضرتِ علامہ قرطبہ کی مسجد کا ذکر فرماتے رہے ۔ آپ نے فرمایا :

''میری رائے میں آج تک اس سے زیادہ خوب صورت اور شان دار مسجد روئے زمین پر تعمیر نہیں ہوئی ۔ عیسائیوں نے بعد فتحِ قرطبہ اس مسجد میں جا بجا چھوٹے گرجے بنا دیے تھے جنھیں اب صاف کر کے مسجد کو اصل حالت میں لانے کی تجویزیں کی جا رہی ہیں ۔ میں نے ناظم آثار قدیمہ کی معیت میں جا کر بہ اجازتِ خاص اس مسجد میں نماز ادا کی ۔ قرطبہ پر عیسائیوں کے تسلط کے بعد جسے کم و بیش ساڑھے چار سو برس گزر چکے ہیں اس اسلامی عبادت گاہ میں یہ پہلی اسلامی نماز تھی ۔''[۵۵]

مجوزہ آئین پر اظہارِ خیال ۔ ۲۶ فروری ۱۹۳۳ کو آپ نے گول میز کانفرنس سے منتج آئین کے متعلق ایک اخباری بیان میں فرمایا :

''جہاں تک مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے انھیں لازم ہے کہ آنے والے انتخابات کے لیے اپنے آپ کو منظم کریں اور ایسی باتوں سے احتراز کریں جو آپس میں جماعتی اختلافات کا باعث بن سکتی ہیں ۔ مجوزہ نظام میں اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کے اصول کو واضح طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اقلیتوں میں قومی نظریہ پیدا کرنے کی یہی صورت ہو سکتی ہے ۔ اب یہ لندن والے اقلیتوں کے معاہدے میں فریق کی حیثیت سے حصہ لینے والی اقلیتوں کا اپنا کام ہے کہ وہ ان مراعات سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں ۔

''گول میز کانفرنس کے دوسرے نتائج سے قطع نظر اس امر سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اس ملک میں ایک ایسی قوم کی تخلیق ہوئی ہے جو بیک وقت جدید اور قدیم ہے ۔ میرا خیال ہے کہ موجودہ تاریخ کا یہ سب سے اہم واقعہ ہے ۔ ایک دوربین مورخ بھی اس نئی پرانی قوم کی

۵۵- ایضاً ، ص ۱۸ - ۱۹ -

تخلیق کے نتائج کا پورا اندازہ نہیں لگا سکتا ۔ مجھے امید ہے کہ اس قوم کے لیڈر بہت ہوشیاری سے کام لیں گے اور لوگوں میں خود آگہی کے جذبے کی تربیت کو بیرونی سیاسی اور معاشرتی اثرات سے بچائے رکھیں گے ۔"[56]

سیاحت یورپ کے تاثرات ۔ اسی تاریخ کو آپ نے یورپ کے حالات اور سفر اندلس کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرمایا :

"یورپ کے مختلف ممالک میں پھرنے اور موجودہ زمانے کی اخلاق ابتری دیکھنے کے بعد میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اسلام کو بحیثیت دین قبولیت پانے کا یہ بہترین وقت ہے ۔ آج لاکھوں ہی نہیں بلکہ کروڑوں یورپ کے مرد اور عورتیں اسلام اور اس کے کلچر کی تعلیمات سمجھنے کے خواہاں ہیں ۔ نوجوان مسلم جس قدر جلد اس حقیقت کو سمجھ لیں اتنا ہی اچھا ہے ۔ یورپ کے مسلمان اب اس حقیقت کو سمجھتے ہیں ۔ وہ آئندہ اگست میں جنیوا میں ایک کانفرنس منعقد کر رہے ہیں جس کے اغراض و مقاصد محض معاشرت اور کلچر تک ہی محدود ہوں گے ۔ مجھے امید کہ ایشیا اور افریقہ کے مسلمان کانفرنس کو کامیاب بنانے میں دلی تعاون پیش کریں گے ۔

"میں نے قرطبہ ، غرناطہ ، اشبیلیہ ، طلیطلہ اور میڈرڈ کی سیاحت کی اور قرطبہ کی تاریخی مسجد اور غرناطہ کے قصرالحمرا کے علاوہ میں نے مدینۃ الزہرا کے کھنڈر بھی دیکھے ۔ یہ مشہور عالم قصر عبدالرحمٰن اول نے اپنی چہیتی بیوی زہرا کے لیے ایک پہاڑ پر تعمیر کرایا تھا ۔ آج کل یہاں کھدائی کا کام جاری ہے ۔ بارھویں صدی عیسوی میں ایک مسلمان موجد نے سب سے پہلے اس جگہ پر ایک ہوائی جہاز کا مظاہرہ کیا تھا ۔ وہاں پر منجملہ اور لوگوں کے وزیر تعلیم ہسپانیہ سے بھی ملاقات ہوئی ۔ یہ صاحب ہسپانیہ کی موجودہ روایات کے خلاف بہت خلیق اور روشن خیال ہیں ۔ ان کے علاوہ 'ڈوائن کومیڈی اینڈ اسلام' (*Divine Comedy and Islam*) کے شہرہ آفاق مصنف پروفیسر آسن سے بھی ملنے کا اتفاق ہوا ۔ وزیر تعلیم کی زیر صدارت غرناطہ کی یونیورسٹی میں شعبہ عربیہ میں کافی توسیع ہو رہی ہے ۔ اس شعبہ کا صدر پروفیسر آسن کا ایک شاگرد ہے ۔ جنوبی اسپین میں رہنے والے اپنے موروثی الاصل ہونے اور اسلامی تہذیب کی عظیم الشان یادگاروں کو اپنے لیے باعث افتخار سمجھتے ہیں ۔ اب پھر ملک میں بیداری

۵۶- "حرف اقبال" ، ص ۱۹۲ -

کی ایک لہر دوڑ رہی ہے اور تعلیم کی ترقی کے ساتھ اسے اور بھی فروغ حاصل ہوگا ۔ لوتھر کی اصلاحی تحریک ابھی تک ختم نہیں ہوئی بلکہ یورپ کے مختلف ممالک میں اب بھی یہ تحریک بہت خاموشی سے اپنا کام کر رہی ہے اور بالخصوص ہسپانیہ میں پادریوں کا اثر آہستہ آہستہ کم ہو رہا ہے ۔''۵۷

محمد اکرام کے نام ۲۷ مارچ ۱۹۳۳ کے مکتوب میں علامہ اقبال سیاحتِ اندلس کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :

''میں اپنی سیاحتِ اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا ۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجد قرطبہ پر لکھی جو کسی وقت شائع ہوگی ۔ الحمرا کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا ، لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی ۔ میڈرڈ یونیورسٹی کے اربابِ اختیار نے مجھ سے درخواست کی کہ میں 'ہسپانیہ اور عالمِ اسلام کا ذہنی ارتقاء ' کے زیرِ عنوان ایک لیکچر دوں ۔ یہ لیکچر نہایت پسند کیا گیا ۔ پروفیسر آسن نے جو *Divine Comedy and Islam* کے مصنف ہیں بحیثیتِ صدر اپنی افتتاحی تقریر میں میری تعریف و توصیف میں خوب مبالغہ کیا ۔''۵۸

ہسپانیہ میں علامہ اقبال کی ملاقات ایک عرب محقق محمود خضیری سے ہوئی ۔ اس کے بارے میں وہ اپنے ۱۳ جون ۱۹۳۷ کے مکتوب بنام محمد عبداللہ چغتائی میں لکھتے ہیں :

''محمود خضیری سے میں سپین میں ملا تھا ۔ وہ اس وقت فقہِ اسلامی پر ریسرچ کر رہے تھے ۔ نہایت نیک نوجوان ہیں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ وہ نصیر الدین طوسی پر مقالہ پڑھیں گے ۔ ان سے کہیے کہ نصیر الدین طوسی کی تحریروں کا وہ حصہ جس میں طوسی نے Euclid کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بالخصوص مطالعہ کریں بلکہ اسی ضمن میں ان کے معاصرین کی تحریروں کا مطالعہ بھی کریں۔ اس تحقیق سے ان کو معلوم ہوگا کہ مسلمان ریاضی دان قرونِ وسطیٰ میں

۵۷- ایضاً ، ص ۱۹۳ - ۱۹۴ -

۵۸- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، ''اقبال نامہ'' ، ۲/۳۲۱ - ۳۲۲ -

ہی اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے ۔ یہ ممکن ہے کہ مکان کے ابعاد (Dimensions) تین سے زیادہ ہوں اور ہمارے اسلامی صوفیہ تو ایک مدت سے تعددِ زمان و مکان کے قائل ہیں ۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی Kant نے پیدا کیا تھا ۔ لیکن مسلمان صوفیہ اس سے پانچ چھ سو سال پہلے اس نکتہ سے آشنا تھے ۔ عراق کے رسالے کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے اور میں نے ان کے ایک رسالہ کا جو خاص طور پر زمان و مکان پر ہے اپنے لیکچروں میں ملخص بھی دیا ہے ۔ اگر محمود خضیری بھی اس مضمون پر ریسرچ کریں تو مجھ کو یقین ہے کہ یورپ میں نام پیدا کریں گے ۔"۵۹

۵۹- ایضاً ، صفحات ۳۴۳ - ۳۴۴ -

علامہ اقبالؒ

محنت میں دیانت داری*

ایک فرنگستانی مصنف لکھتا ہے کہ دیانت داری سے محنت کرنا سب سے بڑی عبادت ہے ، خواہ اس محنت کا اثر کسی فردِ خاص کی ذات تک محدود ہو ، خواہ تمام قوم پر اس کا اثر پڑتا ہو ۔ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے تو فرد کا وجود قوم کے وجود کے بغیر تصوّر میں بھی نہیں آ سکتا اور فرد کی کوئی ایسی حرکت نہیں جس کا اثر تمام قوم پر نہ پڑتا ہو ، اور ایسی صورت میں آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ ہر فرد کی محنت حقیقت میں ایک قومی کام ہے ۔ اگر اس محنت کا مدعا مذموم ہوگا تو قوم پر بُرا اثر پڑے گا ، اور نیک ہوگا تو قوم پر اچھا اثر پڑے گا ۔ پس فردِ قوم کا پہلا فرض ہے کہ وہ دیانت داری کے ساتھ اس تمدنی مقصد کو پورا کرے جو قوم نے اس کے ذمے دے رکھا ہے اور اس بات کو سمجھ جائے کہ اس کا عروج و زوال حقیقت میں قوم کا عروج و زوال ہے ۔ یہی ہے وہ محنت جس کا نام عبادت رکھا گیا ہے اور جس کی نسبت ایک فارسی شاعر کہتا ہے :

جز بہ محنت نشود پا بہ رہِ عشق رواں
اشکِ من خونِ جگر خورد و دیدن آموخت

---

*اقبال کے مضمون "قومی زندگی" مطبوعہ "مخزن" برائے اکتوبر ۱۹۰۴ سے اقتباس ۔

سلیم اختر

حالی اور اقبال کے مقاماتِ آہ و فغاں

(۱)

آج انجمن حمایتِ اسلام اپنے تعلیمی اداروں کی بنا پر مشہور ہے لیکن ایک زمانہ تھا کہ اس نے ایک سماجی اور تہذیبی ادارے ایسی حیثیت اختیار کر رکھی تھی۔ چنانچہ برِصغیر کی جن نامور ہستیوں کا انجمن سے بلا واسطہ یا بالواسطہ قسم کا تعلق رہا ہے ان میں علامہ اقبال غالباً سرِ فہرست ہیں۔ ۱۸۹۱ میں اقبال نے انجمن کے سالانہ جلسہ میں جب اپنی مشہور نظم ''نالۂ یتیم'' پڑھی تو انجمن اور اقبال دونوں ہی کو بے حد شہرت ملی۔ اس کے بعد سے علامہ نے انجمن کے سالانہ جلسوں کے لیے اور بھی کئی نظمیں لکھیں جن میں سے ''فریادِ اُمت''، ''بہ حضورِ سرورِ کائنات'' اور ''دل'' ''بانگِ درا'' میں موجود ہیں (''دل'' دراصل طویل نظم ''فریادِ اُمت'' کا ایک بند ہے)۔ بعد میں انجمن سے یہ تعلق محض نظمیں سنا کر چندہ جمع کرنے تک ہی نہ رہا بلکہ اقبال اس کے انتظامی امور سے بھی وابستہ رہے۔ ''شکوہ'' اپریل ۱۹۱۱ میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی، البتہ ''جوابِ شکوہ'' دو سال بعد لکھی۔

''شکوہ'' اور ''جوابِ شکوہ'' علامہ اقبال کے کلام میں ہی نہیں بلکہ اُردو کے شعری ادب میں بھی ایک مخصوص مقام کی حامل ہیں۔ یہ اقبال کی ان نظموں میں سے ہیں جن کی مقبولیت بدلتے ادبی نظریات اور تغیر پذیر معاشر کے باوجود اب تک برقرار ہے۔ دونوں نظمیں مسدس ہیں۔ اُردو میں حالی کی ''مد و جزرِ اسلام'' سب سے زیادہ مشہور

مسدس سمجھی جا سکتی ہے بلکہ اس کے بعد اور کوئی شاعر مسدس میں وہ انداز نہ پیدا کر سکا - یہ اقبال کی تخلیقی صلاحیتوں کا اعجاز ہے کہ ایک ایسی ہیئت میں دو لازوال نظمیں لکھیں جس میں پہلے سے ایک نمونہ کلاسیک ایسا درجہ حاصل کر چکا ہے - اُردو کی شعری تاریخ میں مسدس کی اپنی ایک جداگانہ تاریخ ہے - یہ اچانک ہی وارد نہ ہوگئی بلکہ بتدریج یہ روپ اختیار کیا - یہ امر بھی خالی از دلچسپی نہیں کہ مسدس کو شہرت مرثیوں سے ملی اور اتنی شہرت ملی کہ پھر یہ اس سے ہی مخصوص ہو کر رہ گئی - اس لحاظ سے تو اُردو میں مرثیے کی ہیئت کے ارتقا کا مطالعہ دراصل مسدس کی صورت پذیری کا مطالعہ بن جاتا ہے — فرو ، دوبیتی ، مخمس اور پھر مسدس - مرثیے نے ہیئیت کے یہ تمام مدارج طے کر لیے اور وہ مسدس تک آ پہنچا تو انیس اور دبیر نے مرثیے کے ساتھ ساتھ مسدس کو فنی بلندی کے اس بامِ بلند تک پہنچا دیا کہ نہ صرف مرثیہ اور مسدس یک جان و دو قالب ہو کر رہ گئے بلکہ آنے والوں کے لیے فنی عظمت کے اس بحرِ ذخار کی شناوری بھی ناممکن ٹھہری - ساتھ ہی ہمیشہ کے لیے یہ بھی طے پا گیا کہ موثر مرثیہ صرف مسدس کی صورت میں ہی کہا جا سکتا ہے -

یہ ہے وہ ادبی تناظر جس میں حالی آتے ہیں - ۱۸۵۷ کا خونی ہنگامہ ، مغل سلطنت کا انقطاع ، بہادر شاہ ظفر کی جلا وطنی ، برصغیر پر انگریزی راج ، انگریزوں اور مسلمانوں کا ایک دوسرے کے بارے میں معاندانہ رویہ ، سرسید کی تحریک اور اس کے اصلاحی مقاصد — ان سب کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہ ہونی چاہیے - لہٰذا اس کے جملہ کوائف کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس امر پر یقیناً زور دیا جا سکتا ہے کہ حالی نے نہ صرف شعوری طور سے اس حقیقت کو محسوس کیا کہ ادب کو زندگی کے تقاضوں سے آنکھیں بند نہیں کرنی چاہییں ، بلکہ یہ بھی کہ اسے عصری میلانات کی ترجمانی کا حق بھی ادا کرنا چاہیے - حالی نے مروج غزل کے مخصوص مضامین اور اسالیب سے اظہارِ بےزاری کیا تو اس کا محرک ادبی یا تنقیدی مقاصد نہ تھے ، وہ تہذیبی اور تمدنی نتائج تھے جن کے حصول کے لیے وہ اُردو شعر و ادب کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ادب برائے مقصد کی بات کر رہے تھے - جب وہ ''مشاعرے کی طرح پر

غزل نہ لکھنے کا عذر" پیش کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں :

پر یہ ڈر ہے کہیں اپنی بھی وہی ہو نہ مثال
قحبہ چوں پیر شود پیشہ کند دلالی ! !

تو یہ محض لکھنوی غزل کی "چوما چاٹی" کی مذمت ہی نہیں بلکہ غزل کے حوالے سے وہ مسلم تمدن کے ان عناصر سے بھی اظہار بے زاری کر رہے تھے جنھوں نے بتوں کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس لیے وہ "بت شکنی" کے انداز میں یوں گویا ہوتے ہیں :

حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں بس اقتدائے مصحفی و میر کر چکے !

اب یہ دوسری بات ہے کہ حالی کی اپنی فطرت میں جو زناری تھی اس کے نتیجے میں وہ بت شکنی کے باوجود پیروی مغربی کی صورت میں خداوندانِ نو کے لیے معبد تعمیر کر رہے تھے ، قومی شاعر ہونے کے لحاظ سے۔ اسی بنا پر اقبال حالی سے بڑھ جاتے ہیں کہ اقبال نے سب سے پہلے مغرب کے سومناتھ پر حملہ کیا۔ لیکن غالباً حالی سے اتنے پختہ شعور کی توقع بے جا ہوگی اور بالخصوص ۱۸۵۷ کے بعد کے حالات میں تو حالی (یا کوئی اور بھی) ۱۹۴۷ کا خواب دیکھنے کی سکت نہ رکھتا تھا۔ لہٰذا اپنے زمانے کے لحاظ سے تو حالی صرف یہی کہہ سکتے تھے :

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر !
شہر میں حالی نے کھولی ہے دکاں سب سے الگ

حالی کا گاہکوں کی بے خبری کا شکوہ بالکل درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حالی نے پہلی مرتبہ غزل کے مسلمات سے انحراف کرتے ہوئے عشق و محبت[1] کے روایتی مضامین کی جگہ ملی تقاضوں کے ساتھ ساتھ دہلی مرحوم

۱۔ حالی نے "مسدس" کے دیباچے میں بڑے دلچسپ انداز میں طنز کیا ہے :

"شاعری کی بدولت چند روز جھوٹا عاشق بننا پڑا۔ ایک خیالی معشوق کی چاہ میں برسوں دشتِ جنوں کی وہ خاک اڑائی کہ قیس و فرہاد کو گرد کر دیا۔ کبھی نالۂ نیم شبی سے ربعِ مسکوں کو ہلا ڈالا ، کبھی چشم دریا بار سے تمام عالم کو ڈبو دیا۔ آہ و فغاں کے شور سے کروبیوں کے کان بہرے

بلکہ اُمتِ مرحوم کا مرثیہ چھیڑا ۔ چنانچہ حالی کی غزل کا یہ روپ اُردو غزل کے مسلمات سے انحراف بھی تھا اور ایک نئی روایت کی داغ بیل بھی ۔ خود حالی کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ ان کی غزل غالباً غزل کی اس مخصوص ''رنگت'' سے عاری ہے جس کے اظہار کے لیے ''تغزل'' استعمال کی جاتی ہے اور خود انھیں یہ احساس بھی تھا کہ زمانہ اس نئے آہنگ کے لیے تیار نہیں :

غزل میں وہ رنگت نہیں تیری حالی الاپیے نہ بس آپ دہریت زیادہ

ہو سکتا ہے یہ ''بے رنگ'' شاعری ان کے معاصرین کے لیے واقعی[۲] بے مزہ ہی ہو ۔ داغ اور امیر کے نقار خانے میں حالی کی قومی شاعری کی طوطی کو کون سنتا ؟ داغ اور امیر کی رندی ، محاورہ گوئی اور صنعتوں کے سامنے حالی کی دہریت کے الاپ کون سنتا ؟ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ قومی نقطۂ نظر سے حالی کی شاعرانہ کاوشیں رائگاں نہ گئیں اور اُردو غزل اور نظم میں قومی ترجمانی کی جس روایت نے حالی کے ہاتھوں جنم لیا اس کی تکمیل اقبال کی صورت میں ہوئی ۔ حالی نے تو صرف قوم اور دہلیٔ مرحوم کا مرثیہ کہا تھا ، لیکن اقبال نے مردہ قوم کو حیات آموز فلسفہ بھی دیا ۔ گو اقبال نے داغ کی شاگردی بھی اختیار کی اور ابتدائی دور کی غزلوں میں بعض اشعار خالصتاً داغ کے اندازِ سخن کے مظہر بھی قرار دیے

ہوگئے ۔ شکایتوں کی بوچھاڑ سے زمانہ چیخ اُٹھا ۔ طعنوں کی بھرمار سے آسمان چھلنی ہوگیا ۔ جب رشک کا تلاطم ہوا تو ساری خدائی کو رقیب سمجھا ۔ یہاں تک کہ آپ اپنے سے بدگمان ہوگئے ۔ جب شوق کا دریا اُمڈا تو کششِ دل سے جذبِ مقناطیسی اور قوتِ کہربائی کا کام لیا ۔ بارہا تیغِ ابرو سے شہید ہوئے اور بارہا ایک ٹھوکر سے جی اُٹھے ۔ گویا زندگی ایک پیراہن تھا جس کو جب چاہا اُتار دیا اور جب چاہا پہن لیا ۔''

۲۔ ''کچھ نظمیں قوم کی حالت پر لکھی گئیں ۔ بعضوں نے پسند کیں اور بعض نے ناپسند کیں ، مگر چوٹ سب کے دل پر لگی ۔ کہانی بے مزہ تھی ۔ آپ بیتی اور بات اُوپری — تھیں مگر پتے کی'' (دیباچہ : ''دیوانِ حالی'') ۔

جا سکتے ہیں لیکن جیسے جیسے اقبال کی فکر میں پختگی اور نگاہ میں گہرائی پیدا ہوتی گئی داغ کا جادو اُترتا گیا اور حالی کی قومی شاعری کی اہمیت اُجاگر ہوتی گئی ، حتیٰ کہ وہ وقت بھی آ گیا کہ اقبال نے بھری بزم میں بہ انداز فخریہ کہ دیا :

مشہور زمانے میں ہے نامِ حالی　　معمور مئے حق سے ہے جامِ حالی
میں کشورِ شعر کا نبی ہوں گویا　　جاری ہے مرے لب پہ کلامِ حالی[۳]

''مد و جزر اسلام'' کے دیباچے میں حالی نے مسدس لکھنے کے مقاصد پر یوں روشنی ڈالی ہے :

(۱) ''نظم جو کہ بالطبع سب کو مرغوب ہے ۔ قوم کو بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے نہیں لکھی ۔
(۲) ''قوم کے لیے بے ہنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے جس میں آ کر اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے ۔''
(۳) ''جو آج کل قوم کی حالت ہے اس کا صحیح صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے ۔''
(۴) ''نظم کی ترتیب مزے لینے اور داد سننے کے لیے نہیں کی گئی بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کی گئی ہے ۔''

ان چاروں اقتباسات کو غور سے پڑھیں تو ''مسدس'' لکھنے کے تین مقاصد قرار پاتے ہیں :

(الف) ''قوم کو بیدار کرنے کے لیے ۔''
(ب) ''آئینہ خانہ بنایا ہے ۔ ۔ ۔ قوم کا صحیح صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے'' ۔
(ج) ''غیرت اور شرم دلانے کے لیے'' ۔

ان میں بھی اساسی مقصد ''قوم کو بیدار کرنے کے لیے'' قرار دیا

۳۔ اقبال نے ۱۹۰۴ میں انجمن حمایتِ اسلام کے (حالی کی زیرِ صدارت) سالانہ اجلاس میں یہ رباعی فی البدیہ پڑھی تھی ۔ (عبدالمجید سالک ، ''ذکرِ اقبال'' ، ص ۲۴) ۔

جا سکتا ہے ۔ اور کیا اقبال کی شاعری کا بنیادی محرک قومی بیداری نہ تھا ؟ اشعار ، افکار ، خطوط اور عملی زندگی سبھی ایک مرکز کے تابع رہے ۔ قوم کی سربلندی ، ملت کا احیا ، اسلام کی عظمت ـــ اقبال تمام عمر ان مقاصد کے حصول کی خاطر سعی کناں رہے ۔ البتہ دونوں کے طریق کار اور پس پردہ کار فرما محرکات میں بنیادی نوعیت کا اختلاف ملتا ہے ـــ اتنا بنیادی اختلاف کہ اس کے باعث ایک حالی بنا تو دوسرا اقبال !

حالی سرسید کی ہم نوائی میں قومی سربلندی کا نسخہ انگریزی تعلیم ، مغربی راج کو تہ دل سے تسلیم کرنے اور انگریزی راج کی برکتوں سے بہرہ ور ہونے میں تجویز کرتے ہیں اور اسی سے حالی کی قومی شاعری کا بنیادی تضاد جنم لیتا ہے ـــ ایسا بنیادی تضاد جس کی بنا پر وہ اپنے تمام تر خلوص اور لگن کے باوجود قومی نقطۂ نظر سے کسی گہرے فکری رویے کو نہ اپنا سکے ۔ چنانچہ ان کا قومی شعور ـــ چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی ـــ اس مصرع کے کوزے میں سمیٹا جا سکتا ہے ۔ وہ دہلیٔ مرحوم کا مرثیہ تو کہتے ہیں لیکن اسے مرحوم کرنے والوں کو سراہتے ہیں ۔ اس کے نتیجے میں جس پُر تضاد رویے نے جنم لینا تھا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ حالی کی قومی شاعری قوم کے لیے ہونے کے باوجود بھی قومی شعور سے بے گانہ نظر آتی ہے ـــ اس قومی شعور سے جس کی اساس اجتماعی شعور کے تجزیاتی مطالعے پر استوار ہوتی ہے ،کیونکہ سیاسی حالات کے جبر کے نتیجے میں وہ قومی ابتلا کے جملہ اسباب کا کھل کے تجزیہ نہ کر سکتے تھے ۔ اس لیے اپنی تمام تر دیانت کے باوجود وہ مغربی استعمار پر اُنگلی نہ اُٹھا سکے ۔ اس معاملے میں تو ان سے ڈپٹی نذیر احمد بڑھ جاتے ہیں ۔ چنانچہ ''ابن الوقت'' میں انھوں نے عصری صورت حالات کا بڑا عمدہ تجزیہ کر ڈالا ۔

حالی اور ان کے معاصرین کے مقابلے میں اقبال کی فکر تضادات سے پاک ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کو حالی (اور ان کے مرشد سرسید) کی مانند مفاہمت کی ضرورت نہ تھی ۔ حالی کے وقت میں جن سیاسی امور پر لب کشائی گردن زدنی کے مترادف تھی ، اقبال کے زمانے تک وہ باتیں اتنی ضرر رساں نہ رہی تھیں ۔ کچھ اس لیے اور کچھ اپنی تعلیم ، فلسفے اور اسلام کے گہرے مطالعے ، یورپ میں رہ کر مغربی طرزِ زیست کے

تضادات سے آگہی ، ان سب باتوں نے مل کر اقبال کے لیے جو فکری سانچہ مہیا کیا اور اس کے ثمر میں جن افکار سے قوم کی شعری دنیا کو فروزاں کیا ، ان میں انگریزوں سے مفاہمت کی کوئی گنجائش نہ تھی اور اسی لیے اقبال کا فلسفہ زندہ اور تاباں رہا تو اس کی قومی شاعری قوم کے لیے راہ نما ستارہ !

حالی کے "مسدس" اور اقبال کے "شکوہ'' اور ''جواب شکوہ" کا ژرف نگاہی سے جائزہ لینے پر اساسی نوعیت کی ایک بات واضح ہوتی ہے ۔ حالی اور اقبال دونوں نے مسلمانوں کو گزشتہ عظمت کا احساس کرانے کی کوشش تو کی لیکن حالی نے یاس اور ناامیدی پر ''مسدس'' ختم کی جب کہ اقبال ''جواب شکوہ'' میں رجائیت پر مبنی رویہ اپناتے ہیں ۔ اس میں بھی ان دونوں کے مخصوص تاریخی حالات اور سیاسی تناظر کا بہت دخل ہے ۔

حالی کے شعری رویوں میں بتدریج تبدیلی کا تجزیاتی مطالعہ کرنے پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حالی نے کسی اضطراری جذبے کے تحت فوراً ہی ''مسدس'' کی داغ بیل نہ ڈال دی تھی بلکہ اس کی تحریر کے پس منظر میں ان کی سوچ اور تصورات حیات پر مبنی ذہنی رویہ کار فرما تھا ۔ ۱۸۵۷ء سے قبل شرفا ، امرا اور زعما کی بگڑی حالت اور مسخ شدہ سیرتیں اور ۱۸۵۷ کے بعد ان کی تباہی و بربادی ، ہر دو نے حالی پر گہرے اثرات چھوڑے تھے اور اس پر مستزاد یہ کہ وہ تاریخ کی اتنی بڑی سزا پر صرف رو ہی سکتے تھے ۔ برصغیر میں مغل سلطنت کا سقوط اور اسلامی تمدن کا زوال ایک مقامی وقوعہ تھا ، لیکن حالی نے تاریخ کے اس حادثے کی تصویر کشی اور اس کے مضمرات کی نشان دہی کے لیے محض مقامی رنگوں پر انحصار نہ کیا بلکہ آنحضرت کی نبوّت سے قبل دور جاہلیت کے عرب سے آغاز کر کے مسلمانوں کی سیاسی ، معاشرتی ، علمی ، فکری ، فنی اور ادبی تاریخ کے تمام درخشندہ ابواب پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہوئے بحیثیت ایک ملت مسلمانوں کے زوال اور انتشار کی کہانی سنائی ۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ حالی نے محض جزو پر زور نہ دیا بلکہ کل کو لیتے ہوئے ایک وسیع تناظر کی صورت میں قوم کے لیے ایک بڑا آئینہ خانہ مہیا کر دیا — اتنا بڑا کہ اس کی وسعت کے آگے تمام قوم سمٹ جاتی اور یوں جو یہ دعویٰ کیا تھا :

"قوم کے لیے اپنے بے ہنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے جس میں آ کر وہ اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے" ''مسدس'' کی صورت میں اس کی تکمیل کر دی ۔

(۲)

''مسدسِ حالی'' اور اس کے ساتھ ساتھ تمام جزئیات کی صورت میں قومی شاعری کے وسیع تناظر کو ملحوظ رکھتے ہوئے جب اقبال کے ''شکوہ'' اور ''جوابِ شکوہ'' کا مطالعہ کریں تو کئی امور میں یہ دونوں نظمیں ممتاز و منفرد نظر آتی ہیں ۔ یہ درست ہے کہ ''مسدسِ حالی'' کی مانند یہ بھی مسلم قومیت کی شاعری ہے کہ خطاب صرف مسلمانوں سے ہے ، لیکن اقبال نے ان نظموں میں انسانی نفسیات سے گہری واقفیت کا ثبوت دیتے ہوئے انھیں محض جوش دلانے والی اور نعروں سے سنسنی پیدا کرنے والی نظمیں بنانے کے برعکس ایک ایسے محبوب کا سا لہجہ اپنایا جو :

نکالا چاہتا ہے کام کیا طعنوں سے تو غالب !

کا نفسیاتی حربہ بروئے کار لاتا ہے ، بلکہ مجھے تو بعض اوقات ''شکوہ'' کے لہجے سے واسوخت کی یاد آتی ہے ۔ جس طرح واسوخت شاعر اپنے محبوب کو جلانے کی باتیں کرتا ہے ، اسی طرح اقبال بھی "شکوہ'' میں خدا سے وہی اندازِ گفتار روا رکھتے ہیں ۔ ''شکوہ'' کی اپنی جداگانہ نفسیات ہے اور اس کے اپنے نفسی تقاضے ہیں ۔ "شکوہ" کی اس نفسیاتی نکتے پر اساس استوار ہے کہ حرفِ شکایت لب پر لانے کے باوجود بھی محبوب کی محبت دل سے نہیں نکالی جاتی ۔ اپنی وفائیں جتانے اور اس کی بے وفائیاں یاد دلانے کے باوجود بھی وہ راہِ وفا سے قدم نہیں ہٹاتا ۔ شکوہ اپنے بارے میں روا رکھے گئے بُرے سلوک کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے مگر بنیادی جذبہ ایک ہی ہے یعنی اپنی ناقدری اور مظلومیت کا احساس دلا کر محبوب کے مقابلے میں خود کو بہتر ثابت کرنا ۔ یہ بہتر ثابت کرنا بھی بالواسطہ ہوتا ہے اور اس مقصد کے لیے محبوب کو ظالم ، جفاگر ، ہرجائی وغیرہ ثابت کرنا لازم ہوتا ہے ۔ اُردو غزل میں شکوے پر مبنی اشعار کا اگر اس نفسیاتی نقطۂ نظر سے تجزیاتی مطالعہ کریں تو ان دونوں امور پر بالعموم جداگانہ

طور سے زور دیا گیا ، لیکن بعض اوقات دونوں سے بہ یک وقت کام بھی لیا گیا ہے۔ اقبال نے "شکوہ'' میں محبوب سے شکوے کے ان دونوں پہلوؤں کو یوں ہم آہنگ کیا کہ وہ تصویر کے دونوں رخوں کی مانند لازم و ملزوم نظر آتے ہیں۔

''شکوہ'' کا آغاز اقبال نے لمبی چوڑی تمہید کے بغیر کیا ہے۔ چنانچہ پہلے مصرعے :

کیوں زیاں کار بنوں سود فراموش رہوں

سے ہی نظم کے لہجے کا تعین ہو جاتا ہے — وہ لہجہ جس نے چھ مصرعوں میں یہ اندازِ تکلم اپنایا :

کیوں زیاں کار بنوں سود فراموش رہوں
فکرِ فردا نہ کروں ، محوِ غمِ دوش رہوں
نالے بلبل کے سنوں اور ہمہ تن گوش رہوں
ہمنوا ! میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں
جرأت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو

پہلے بند میں اقبال نے خاموشی پر زور دیا ہے اور ''میں بھی کوئی گل ہوں کہ خاموش رہوں" کہہ کر اب تک کی خاموش سے اظہارِ بیزاری کرتے ہوئے تابِ سخن کی جرأت آموزی سے شکوہ کی منزل تک کا سفر طے کیا ہے۔ جس طرح پہلے بند میں اپنی خاموشی پر زور دیا گیا ہے اسی طرح دوسرے بند میں قصۂ درد ، فریاد ، نالہ ایسے الفاظ سے شکوۂ اربابِ وفا اور خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ سننے کی بات کی ہے :

ہے بجا شیوۂ تسلیم میں مشہور ہیں ہم
قصۂ درد سناتے ہیں کہ مجبور ہیں ہم
ساز خاموش ہیں فریاد سے معمور ہیں ہم
نالہ آتا ہے اگر لب پہ تو معذور ہیں ہم
اے خدا ! شکوہ اربابِ وفا بھی سن لے
خوگرِ حمد سے تھوڑا سا گلہ بھی سن لے

اقبال نے ابتدائی دو بندوں میں خاموشی اور تکلم کے تضاد سے توازن کی جو خاص فضا پیدا کی وہ اتنی موثر ہے کہ اس کے بعد اقبال کو اس ضمن میں بطور تمہید مزید کچھ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ چنانچہ وہ شکوہ شروع کر دیتے ہیں ۔

جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا گیا اقبال نے اس نظم میں شکوے کے دونوں انداز روا رکھے ہیں ، یعنی پہلے تو محبوب کو اپنی وفا کا احساس دلایا جاتا ہے اور پھر غیروں پر اس کی نوازشات گنوانے کی صورت میں طعنہ زنی کی جاتی ہے ۔ چنانچہ ابتدائی دو بندوں کے بعد آنے والے شکوے کے تیرہ بندوں میں اقبال نے اپنی خدمات گنوائی ہیں اور اس انداز سے کہ اس میں تاریخ اسلام کے درخشندہ ابواب سمٹ جاتے ہیں ۔ اس کے بعد اس بند کی صورت میں گریز سے لہجہ تبدیل کر کے وہ دوسروں پر الطاف و عنایات کی شکایت کرتے ہیں :

یہ شکایت نہیں ، ہیں ان کے خزانے معمور
نہیں محفل میں جنھیں بات بھی کرنے کا شعور
قہر تو یہ ہے کہ کافر کو ملیں حور و قصور
اور بے چارے مسلماں کو فقط وعدۂ حور

اب وہ الطاف نہیں ہم پہ عنایات نہیں
بات یہ کیا ہے کہ پہلی سی مدارات نہیں !

اس بند سے قبل کے بندوں میں اقبال کا لہجہ قدرے سنبھلا سنبھلا ہے لیکن اس کے بعد وہ تلخ سے تلخ تر ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ یہ بھی کہہ جاتا ہے :

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے
بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

یوں لگتا ہے جیسے محبت کی لغت کی سب سے بڑی گالی دے کر یعنی اسے ہرجائی کہہ کر گویا تمام جوش ختم ہو جاتا ہے ، اور یہ بھی انسانی نفسیات

کے عین مطابق ہے ۔ محبوب سے لڑنے میں جیسے جیسے جوش بڑھتا جاتا ہے ، زبان تلخ سے تلخ تر ہوتی جاتی ہے اور پھر جوشِ غضب کے نقطۂ عروج کا وہ لمحہ آتا ہے جب ناگفتنی گفتنی ہو جاتی ہے اور اس کے بعد سے جوش کے مد میں جزر شروع ہو جاتا ہے ۔ مندرجہ بالا شعر کے بعد شکوے میں بھی جزر کا عمل شروع ہو جاتا ہے ، لیکن جزر کے ان اشعار میں اگر بھرپور شکایت کے احساس کی پیدا کردہ طمانیت نہیں تو کم از کم ناکام شکوے کی تھکن ، پژمردگی اور احساسِ شکست بھی نہیں ! اب اپنی وفا اور اس کی بے وفائی کے تذکروں کی جگہ موجودہ حالت کا ذکر آ جاتا ہے ۔ انداز گو اب بھی یاد دلانے والا ہے مگر لہجے میں پھر ایک خاص طرح کی انکساری آ چکی ہے :

آج کیوں سینے ہمارے شرر آباد نہیں ؟
ہم وہی سوختہ ساماں ہیں تجھے یاد نہیں ؟

اور اس کے بعد اس لہجے میں زیادہ سے زیادہ گہرائی پیدا ہوتی جاتی ہے ۔ طعنہ زنی کا انداز قطعی طور سے ختم ہو جاتا ہے اور اب وہ خود کو پہلے کی مانند پروانہ سمجھتے ہوئے فرمانِ جگر سوزی کا منتظر ہے :

اپنے پروانوں کو پھر ذوقِ خود افروزی دے[۴]
برقِ دیرینہ کو فرمانِ جگر سوزی دے

اس سے اگلے بند میں یوں کہا :

نغمے بے تاب ہیں تاروں سے نکلنے کے لیے
طور مضطر ہے اسی آگ میں جلنے کے لیے

تو اختتام کے قریب یوں :

کاش گلشن میں سمجھتا کوئی فریاد اس کی !

۴- اقبال نے پہلے یہ مصرع یوں لکھا تھا ”پھر پتنگوں کو مذاقِ تپش افروزی دی“ ۔ یہ تبدیلی بھی معنی خیز ہے ۔

یہ مصرع اختتام کے دو بندوں سے قبل کے بند سے لیا گیا ہے ۔ اقبال نے یہ اندازِ شکوہ جو کہنا تھا وہ کہ چکا ہے مگر آخری دو بند اس لحاظ سے بہت اہم ہیں کہ ان میں بات محض مرثیہ خوانی کے انداز میں ختم نہ کی بلکہ اپنی رجائیت کی جوت سے قوم کے لیے ''بانگِ درا'' مہیا کر دی :

لطف مرنے میں ہے باقی نہ مزا جینے میں
کچھ مزا ہے تو یہی خونِ جگر پینے میں
کتنے بے تاب ہیں جوہر مرے آئینے میں
کس قدر جلوے تڑپتے ہیں مرے سینے میں
اس گلستان میں مگر دیکھنے والے ہی نہیں !
داغ جو سینے میں رکھتے ہوں وہ لالے ہی نہیں
چاک اس بلبلِ تنہا کی نوا سے دل ہوں
جاگنے والے اسی بانگِ درا سے دل ہوں
یعنی پھر زندہ نئے عہدِ وفا سے دل ہوں
پھر اسی بادۂ دیرینہ کے پیاسے دل ہوں
عجمی خُم ہے تو کیا مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری

یوں دیکھیں تو عجمی خُم میں پیش کردہ اس حجازی مے اور حجازی لے میں گائے گئے ہندی نغمے کا صرف ایک مقصد قرار پاتا ہے : ''یعنی پھر زندہ نئے عہدِ وفا سے دل ہوں'' ۔ یہ ''شکوہ'' کے لیے بھی اتنا ہی درست ہے جتنا اقبال کی تمام شاعری کے لیے !

(۳)

''شکوہ'' کے مقابلے میں ''مسدسِ حالی'' بہت طویل ہے ۔ اس لیے اقبال کے برعکس حالی کو اشاروں کنایوں میں بات کرنے کی ضرورت نہ تھی ۔ چنانچہ حالی نے تمام جزئیات کو سمیٹنے کی سعی کی ہے ۔ اس ضمن میں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ حالی نے ''مسدس'' کا آغاز اس وقت سے کیا ہے

جب نبوّت سے پہلے عرب پر جاہلیت کے تاریک بادل چھائے تھے اور ''مسدس'' کا اختتام ہندوستان کے اس عہد پر ہے جس میں شکست اور ذلت کی شبِ تاریک مسلمانوں کا مقدر بن چکی تھی ۔ یوں ''مد و جزر اسلام'' گویا ایک دائرے کی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔ مسلمانوں نے اپنی تاریخ کا آغاز تو تاریکی سے کیا لیکن توحید ، ایمان اور اسلام نے انھیں روحانی ، قلبی اور ذہنی اجالا بخشا ۔ جب مسلمانوں نے قرآن کے زرین اصول فراموش کر دیے تو دوبارہ ذلت و ادبار کی تاریکی میں جا پھنسے اور یوں ''مسدس'' کا اختتام حالی کی وضاحت کے بغیر ہی ایک بلیغ استعارے کی صورت اختیار کر جاتا ہے ۔ ''جوابِ شکوہ'' میں اقبال نے بھی یہی بات کی مگر انداز بدل کر ۔ مسلم کے شکوے کے جواب میں خدا نے جب لب کشائی کی تو پھر لگی لپٹی نہ رکھی اور ایک ایک کر کے مسلمانوں کی خامیاں اجاگر کیں ۔ ''شکوہ'' میں اپنی ''خدمات'' گنوانا در اصل مسلم قومیت کے مثبت خصائص کا احساس کرانا تھا ، جبکہ ''جوابِ شکوہ'' میں اس کے برعکس ان مثبت خصائص کے فقدان پر زور دیا گیا جن کی موجودگی کے بغیر مسلمان دنیا میں ترقی نہیں کر سکتے ۔ یوں دیکھیں تو اقبال نے منفی سے مثبت کا تصوّر اُبھارا ہے ۔ مثالیں دینے کی ضرورت نہیں کہ ''جوابِ شکوہ'' میں خدا کی شکایت کم و بیش بیس بندوں پر محیط ہے اور یہ شکایت محض جوابِ آں غزل کے طور پر ہی نہیں بلکہ اس میں اس پستی کی مکمل تصویر کشی کی گئی ہے جس میں مسلمان بحیثیت فرد اور قوم اپنی صورت اور سیرت مسخ کر چکے تھے ۔ اقبال نے اسی پر اکتفا نہ کرتے ہوئے آخری ابواب میں پیغامِ عمل دے کر یاس کی جگہ آس اور نا اُمیدی کی جگہ امید کی کرن چمکائی ہے کیونکہ یہ راہِ عمل خود خدا نے سمجھائی ۔ اس لیے اس کے برحق ہونے میں کسی طرح کے شبہ کی گنجائش بھی نہیں ۔ چنانچہ ''جوابِ شکوہ'' کا اختتامی بند ہر عہد کے مسلمان کے لیے منشور قرار دیا جا سکتا ہے اور آخری مصرع میں دی گئی نوید ہر عہد کے مسلمان کے لیے نوید بن جاتی ہے :

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش ! خلافت ہے جہانگیر تری

ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

اس کے برعکس ''مسدس'' میں حالی کوئی ایسی اُمید افزا بات نہ کر پائے اور اس موقع پر یہ سوال بے جا نہ ہوگا کہ حالی نے ''مسدس'' کا اختتام نا اُمیدی اور یاس پر کیوں کیا؟ میرے خیال میں اس کی یہی وجہ ہو سکتی ہے کہ حالی کے ذہن میں ''مسدس'' کی تحریر کے مقاصد تو اجا گر تھے لیکن قوم کے بارے میں نتائج کے ضمن میں خود ان کا اپنا ذہن بھی صاف نہ تھا۔ ''مسدس'' کے دیباچے میں ایک بڑا معنی خیز فقرہ ملتا ہے:
''۔۔۔ ورنہ منزل کا نشان اب تک ملا ہے اور نہ آئندہ ملنے کی توقع ہے:

خبرم نیست کہ منزل گہ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید''

مایوسی خود حالی کے ذہن میں تھی جس کا اندازہ ''مسدس'' کے دوسرے دیباچے کے ان الفاظ سے بھی لگایا جا سکتا ہے:

''مصنف بھی جو کہ دوستی کا دم بھرتا ہے شاید محبت اور دل سوزی ہی سے قوم کی عیب جوئی پر مجبور ہوا اور ہنر گستری سے دور رہا مگر یہ اسلوب جس قدر غیرت دلانے والا تھا اسی قدر مایوس کرنے والا بھی۔ مصنف کے دل کی آگ بھڑک بھڑک کر بجھ چکی تھی اور اس کی افسردگی الفاظ میں سرایت کر گئی تھی۔ نظم کا خاتمہ ایسے دل شکن اشعار پر ہوا جن سے تمام اُمیدیں منقطع ہو گئیں اور تمام کوششیں رائگاں نظر آنے لگیں۔''

حالی نے تو ذاتی تجربے سے یہ سبق سیکھا کہ قوم کے لیے افسردگی پیدا کرنے والا ادب سود مند ثابت نہیں ہو سکتا اور قومی سطح پر افسردگی و یاس اور نا اُمیدی کا فروغ کوئی نیک فال نہیں۔ حالی نے تو یہ سبق ''مسدس'' لکھنے کے بعد سیکھا (حالانکہ وہ سر سید کی توانا اور فعال

تحریک سے عملاً وابستہ تھے ، وہ تحریک جو مسلمانوں کے بہتر مستقبل کی داعی تھی) جبکہ اقبال نے اپنے شاعرانہ وجدان اور فلسفیانہ شعور سے ہی اس حقیقت کو سمجھ کر دو ٹوک الفاظ میں کہ دیا تھا :

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو !
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

حالی نے بھی ''چمن کی افسردگی'' کے پیشِ نظر بعد میں سڑسٹھ بندوں پر مشتمل ایک ضمیمے کے اضافے سے مردہ دلی اور افسردگی کے توڑ کی سعی بھی کی لیکن اصل ''مسدس'' کے تناظر میں ضمیمے کا مطالعہ کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ''مسدس'' کی تحریر کے وقت حالی جس تخلیقی عمل سے گزرے تھے اور جن نفسی کیفیات نے قوی محرک کا کام کیا ہوگا ، ان کا جوش اب سرد پڑ چکا ہے ۔ گو اصل اور ضمیمے میں منطقی ربط موجود ہے ، لیکن پھر بھی ''آورد'' کا احساس ہوتا ہے ، ہر چند کہ خود حالی آمد اور آورد کو تسلیم نہیں کرتے ۔

حالی نے ''مسدس'' میں "مد و جزرِ اسلام" دکھایا تو اقبال نے "مد و جزرِ مسلمان" دکھایا ۔ گو حالی کے سیدھے سادے بیانیہ انداز میں تاثیر کی کمی نہیں لیکن اقبال نے ''شکوہ" میں جس طرح خدا سے خطاب کیا یہ اُردو شاعری میں ایک نئی آواز ہی نہیں بلکہ انسان اور خدا کے تعلقات میں نئی جہت بھی ۔ اب تک اُردو شاعری میں خدا سے خطاب کے انداز میں خاصی یکسانیت ملتی تھی ، اگر ایک انتہا پر حمد و ثنا تھی تو دوسری پر رندانہ شوخی کے زیرِ اثر نیم کافرانہ انداز ۔ صوفی البتہ عام افراد کے مقابلے میں خدا سے نسبتاً قریب تر رہا ۔ صوفیا کے ہاں خدا سے مکالمہ بھی ملتا ہے لیکن یہ مکالمہ قطرہ اور سمندر کے مکالمے کے مترادف نظر آتا ہے ۔ گو تصوف کی روایات کے زیرِ اثر خدا سے اندازِ تخاطب میں تنوع کی کمی نہیں لیکن اقبال نے خدا سے جو طرزِ تخاطب روا رکھا وہ اُردو شاعری میں ممتاز و منفرد ہے ۔ "شکوہ" اقبال کے نسبتاً ابتدائی دور کی نظم ہے ۔ اس میں خدا سے برابری کی بنیاد پر جس طرح خطاب کیا گیا اسے اقبال کا ایک مستقل رجحان قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اقبال نے خدا کو ہمیشہ

انسان کی زد میں سمجھا ہے :

یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

یا یہ شعر :

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

اس اندازِ تخاطب کی مثالیں اقبال کے ہاں عام ملتی ہیں اور یہ امر اپنی جگہ کافی اہم ہے کہ سب ''شکوہ'' کے بعد ملتی ہیں ۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال نے جس ذہنی سطح پر آ کر ''شکوہ'' کی صورت میں خود کو خدا کے سامنے محسوس کیا تھا وہ دوبارہ اس ذہنی سطح سے نیچے نہ اُتر سکے ۔ ''شکوہ'' کی اہمیت اس لیے نہیں کہ اقبال نے اس میں مسلمانوں کو نصیحتیں کیں اور من حیث القوم انھیں آئینہ دکھایا ۔ اقبال نے یہ کام بے شمار نظموں میں کیا ہے ۔ میری دانست میں ''شکوہ'' کی اصل اہمیت اس بنا پر ہے کہ اس سے اقبال کی شاعری اور پھر اس کے حوالے سے اُردو شاعری میں پہلی مرتبہ خدا سے برابری کی سطح پر مکالمہ ممکن ہو سکا ۔ یوں جب خدا برابر کی سطح پر آ گیا تو پھر اس کی تسخیر ناممکن نہ رہی ۔

(۴)

''مسدسِ حالی'' کی تشریح و توضیح کے ضمن میں بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اب تک کسی نے اس نقطۂ نظر سے اس کا مطالعہ نہیں کیا کہ حالی نے بعض امور میں اقبال کو anticipate کیا ہے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ حالی کے احترام کے باوجود اقبال ان سے خاص طور سے متاثر تھے یا ان سے مقلد تھے ۔ اسی لیے میں نے لفظ اینٹی سپیٹ (anticipate) استعمال کیا ہے ۔ اس کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ بعض امور میں دونوں کی سوچ کا رخ ایک ہی سمت میں تھا ۔ دونوں کو اسلام کی سربلندی اور مسلمانوں کی گزشتہ عظمت کا شدید احساس تھا ، دونوں قوم کی حالت پر ماتم کناں رہے ، دونوں نے مسلمانوں کی بہبود کے خواب دیکھے ۔ فرق اس سے یہ پڑا کہ حالی

کے مقابلے میں اقبال کی ویژن بہت وسیع تھی ۔ فلسفہ اور دیگر علوم کے گہرے مطالعے کی بنا پر اقبال کو حالی کی مانند کبھی بھی تنگ دامانی کی شکایت نہ ہو سکتی تھی ۔ اس ضمن میں یہ اساسی امر بھی ملحوظ رہے کہ دونوں کے شعری مقاصد جداگانہ تھے ۔ حالی کے دیوان کی پیشانی پر یہ نصیحت ملتی ہے :

چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی !

''ہوا ہو جدھر کی'' سے حالی کی مراد مغرب کی ہوا تھی ، جب کہ اقبال اس کے برعکس یوں کہتے ہیں :

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

لیکن اختلافی امور کے باوجود دونوں کی بعض مشابہتوں کا مطالعہ خاصا دلچسپ ہے ۔ حالی نے بھی ''مسدس'' میں مسجدِ قرطبہ کے اُجڑنے کا ماتم کیا اور ان کے بقول :

جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا !
کہ ہو خاک میں جیسے کندن دمکتا !

جب کہ اقبال مسجدِ قرطبہ کے بارے میں یوں کہتے ہیں :

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل !!
وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل!

یہ درست ہے کہ حالی کے ہاں نہ تو اقبال ایسی فلسفیانہ گہرائی تھی اور نہ ہی انھوں نے جلال و جمال سے مخصوص نوعیت کے فلسفیانہ تلازمات وابستہ کر رکھے تھے ، تاہم اس شعر میں جلال کا احساس قابلِ غور ہے ۔ یاد رہے کہ اقبال نے مسجدِ قرطبہ دیکھی بھی تھی اور حالی نے اسے تصاویر یا پھر صرف چشمِ تصوّر سے محسوس کیا ہے ۔

حالی نے ''مسدس'' میں ایک موقع پر یہ اشعار لکھے ہیں :

حکومت نے تم سے کیا گر کنارا
تو اس میں نہ تھا کچھ تمھارا اجارا

زمانے کی گردش سے ہے کس کو چارا
کبھی یاں سکندر کبھی یاں ہے دارا
نہیں بادشاہی کچھ آخر خدائی
جو ہے آج اپنی تو کل ہے پرائی

جب کہ اقبال نے اسی خیال کو اپنی نظم "خطاب بہ جوانانِ اسلام" میں یوں سمیٹا ہے :

حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے ہے
نہیں دنیا کے آئینِ مسلم سے کوئی چارا

''مسدس'' کے ساتھ حالی کی ایک اور نظم بہ عنوان ''عرضِ حال جناب سرورِ کائنات علیہ افضل الصلوات و اکمل التحیات'' بھی ملتی ہے ۔ یہ نظم بھی قومی درد سے مملو ہے ۔ اس کا آغاز گو ''دعا'' سے ہوتا ہے کہ :

امت پہ تری آ کے عجب وقت پڑا ہے

لیکن یہ دعا کثرتِ جذبات میں اضافہ کے ساتھ ساتھ بتدریج شکایت نامے میں تبدیل ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ خود حالی کو بھی اس کا احساس ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ نظم کا اختتام ان دو اشعار پر ہوتا ہے :

ہاں حالیؔ گستاخ نہ بڑھ حدِ ادب سے
باتوں سے ٹپکتا تری اب صاف گلا ہے
ہے یہ بھی خبر تجھ کو کہ ہے کون مخاطب
یاں جنبشِ لب خارج از آہنگِ خطا ہے

حالی تو یہ کہ کر چپ ہوگئے لیکن اقبال تو ''یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ'' کے قائل تھے ۔ چنانچہ حالی نے شکوہ پر نظم ختم کی تھی ، اقبال نے اس کو اپنی نظم کا عنوان بنا کر کہا :

جرأت آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو
شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو

یہی نہیں بلکہ ''مسدس'' کے جن اشعار میں مسلم قوم کی خرابیاں گنوائی گئی

ہیں انھیں اندازِ بیان کے اختلاف کے باوجود کسی حد تک "جوابِ شکوہ" کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔

حالی نے "مسدس" سے افسردگی پھیلانے کے بعد ضمیمے کے اشعار میں قوم کو اُمید تو دلائی لیکن ان کے تحت الشعور میں حالات اور قوم سے جو نا اُمیدی تھی اس کی بنا پر وہ کسی لائحۂ عمل پر اختتام کرنے کے برعکس ''مناجات بدرگاہِ قاضی الحاجات'' پر یوں خاتمہ کرتے ہیں :

بھا ان کو اس تنگنائے بلا سے | کہ رستہ ہو گم رہ رو و رہ نما سے
نہ اُمید یاری ہو یار آشنا سے | نہ چشمِ اعانت ہو دست و عصا سے

چپ و راست چھائی ہوئی ظلمتیں ہوں
دلوں میں امیدوں کی جا حسرتیں ہوں

اقبال چونکہ رجائی ہی نہ تھے بلکہ ایک مثبت لائحۂ عمل بھی تجویز کر سکتے تھے اس لیے انھوں نے ''جوابِ شکوہ'' میں خدا کی طرف سے یہ پیغام دیا :

عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تری
مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری
کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

کیا اقبال کی صورت میں حالی کے مسدس ''مد و جزرِ اسلام'' کی تکمیل نہیں ہو جاتی؟

مسلمانوں کا امتحان*

اگر مذہبی پہلو سے اسلامی زندگی کو دیکھا جائے تو وہ قربانیوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ معلوم ہوتی ہے ۔ مثلاً نماز ہی کو لو ۔ یہ بھی قربانی ہے ۔ خدا نے صبح کی نماز کا وہ وقت مقرر کیا کہ جب انسان نہایت مزے کی نیند میں ہوتا ہے اور جب بستر سے اٹھنے کو جی نہیں چاہتا ۔ خدا کے نیک بندے اپنے مولیٰ و آقا کی رضا کے لیے خوابِ راحت کو قربان کر دیتے ہیں اور نماز کے لیے تیار ہو جاتے ہیں ۔ پھر نماز ظہر کا وہ وقت مقرر کیا جب انسان اپنی کاروباری زندگی کے انتہائے کمال کو پہنچا ہوا ہوتا ہے ، یعنی اپنے کام میں نہایت مصروف ہوتا ہے ۔ عصر کا وقت وہ مقرر کیا جب دماغ آرام کا خواست گار ہوتا ہے اور تمام اعضا محنت مزدوری کی تھکاوٹ کی وجہ سے آسائش کے خواہش مند ہوتے ہیں ۔ پھر شام کی نماز مقرر کر دی جب کہ انسان کاروبار سے فارغ ہو کر بال بچوں میں آ کر بیٹھتا ہے اور ان سے اپنا دل خوش کرنا چاہتا ہے ۔ عشا کی نماز کا وقت وہ مقرر کیا جب کہ بے اختیار سونے کو جی چاہتا ہے ۔ غرض اللہ تعالیٰ نے دن میں پانچ مرتبہ مسلمانوں کو آزمایا ہے کہ وہ میری راہ میں اپنا وقت اور اپنا آرام قربان کر سکتے ہیں یا نہیں ؟ ۔ ۔ ۔

*اقتباس از ہفتہ وار اخبار ''کشمیری'' (۱۴ جنوری ۱۹۱۳) ، منقول از بشیر احمد ڈار ، مرتب ''انوارِ اقبال'' (لاہور : اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷ طبع دوم) ، ص ۲۷۸ - ۲۷۹ -

محمد حنیف شاہد

اقبال کی زیرِ تصنیف اور غیر مطبوعہ کتب

علامہ اقبال کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ چند خاص موضوعات پر وہ لکھنا چاہتے تھے لیکن ان کی طویل علالت اور گوناگوں مصروفیات نے انھیں مہلت نہ دی ۔ اس طرح ان کی "بسے گفتنی ہا کہ ناگفتہ ماند" سے ہم محروم رہ گئے ۔ تاہم ان کا ذکر کرنا ضروری ہے ۔

(۱) "تاریخِ عالم" (جرمن زبان میں) ۔ اس کے متعلق عطیہ بیگم فیضی نے لکھا کہ اقبال نے یہ کتاب ۴ جولائی ۱۹۰۷ کو ختم کی جو انھوں نے جرمن زبان کے امتحان کے لیے لکھی تھی ۔[۱]

"تاریخِ عالم" کے بارے میں عطیہ بیگم لکھتی ہیں :

"۴ جولائی ۱۹۰۷ تک اقبال نے 'تاریخِ دنیا' کا کام مکمل کر لیا تھا جو اُنھوں نے اپنے جرمن امتحان کے لیے لکھی تھی ۔ اُنھوں نے سارا مسودہ مجھے پڑھ کر سنایا اور جب میں نے بعض واقعات کے بارے میں اپنے خیالات پیش کیے تو اس کے جواب میں اُنھوں نے کہا : 'ہر شخص اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے واقعاتِ عالم پر نگاہ ڈالتا ہے اور میں بھی اسی مخصوص روشنی میں دنیا کی تاریخ کو دیکھتا ہوں ۔' وہ علم کے مخزن تھے اور ان کی یادداشت حیرت انگیز طریقہ پر قوی تھی جس کا اندازہ ان واقعات سے ہو سکتا ہے جو اُنھوں نے اس کتاب میں جمع کیے تھے ۔"[۲]

۱۔ احمد میاں اختر ، "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ، ص ۲۴ و ۲۵ ۔ مصنف نے "خطوطِ اقبال" ص ۹۱ کا حوالہ دیا ہے جو درست نہیں ۔ یہ حوالہ "اقبال" از عطیہ بیگم کے ص ۳۰ پر درج ہے ۔

۲۔ عطیہ بیگم ، کتاب مذکور ، ص ۳۰ - ۳۱ ۔

اسی کتاب کے بارے میں عطیہ بیگم دوسری جگہ رقم طراز ہیں :

"لندن — ۴ جولائی ۱۹۰۷ - اقبال کی تاریخ مکمل ہو چکی ہے اور انھوں نے وہ شروع سے آخر تک مجھے سنائی - جب میں نے ایک دو ریمارک کیے تو کہا کہ 'ہر شخص ایک چیز کو اپنے ہی خیال کے مطابق دیکھتا ہے مگر میں دنیا کی تاریخ کو اس طرح دیکھتا ہوں -' ماشاء اللہ ! کیا حافظہ ہے ! اقبال علم کا مخزن ہیں - انھوں نے تاریخ نئے زاویہ سے لکھی ہے - - - ہر فن میں ماہر ہیں -"[۳]

(۲) "رسالہ اجتہاد" - اس کے متعلق علامہ اقبال مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ والے خط میں فرماتے ہیں :

"میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا ، مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا -"[۴]

اس رسالے کے بارے میں ایک دوسرے خط محررہ ۷ اپریل ۱۹۲۶ میں علامہ اقبال سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں :

"عبادات[۵] کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے بلکہ میں نے اپنے مضمون 'اجتہاد' میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے - ہاں ، معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں - اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے اور ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا ، اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا - میرا مقصود یہ ہے کہ زمانۂ حال کے جورس پروڈنس کی روشنی میں اسلامی معاملات کا مطالعہ کیا جائے ، مگر غلامانہ انداز

۳- ایضاً ، ص ۱۰۳ -
۴- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، "اقبال نامہ" ، ۱۴۳/۱ -
۵- احمد میاں اختر ، کتاب مذکور ، کے ص ۲۵ پر "عبارت" درج ہے ، جو درست نہیں -

میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں ۔ اس سے پہلے مسلمانوں نے عقائد کے متعلق ایسا ہی کیا ہے ۔''[۶]

علامہ اقبال قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے جورس پروڈنس پر تنقیدی نظر ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرنے والے کو ''اسلام کا مجدد'' اور بنی نوع انسان کا "سب سے بڑا خادم" خیال کرتے تھے ۔ پروفیسر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام آپ نے ۲ ستمبر ۱۹۲۵ کو جو خط لکھا اس میں تحریر فرمایا :

''میں نے 'اجتہاد' پر ایک مضمون لکھا تھا ، مگر دورانِ تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسے میں نے اسے ابتدا میں تصور کیا تھا ۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے ۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں ، کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے ، اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اُسے آج تک شائع نہیں کیا ۔ اب میں انشاء اللہ اسے ایک کتاب میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان یہ ہوگا : *'Islam As I Understand It'* [اسلام میرے نقطۂ نظر سے] ۔ اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے ، جو ممکن ہے ، غلط ہو ۔

"۔ ۔ ۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے 'جورس پروڈنس' (Jurisprudence یعنی اصولِ فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا ، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا ۔ ۔ ۔ ۔ یہ وقت عملی کام کا ہے ، کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہبِ اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخِ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا ۔''[۷]

۶۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۱۴۶ - ۱۴۷ -

۷۔ ایضاً ، ۱/۴۶ - ۴۷ ، ۵۰ - ۵۱ -

اقبال نے ''اجتہاد'' پر یہ مضمون انگریزی میں لکھا تھا اور مولوی عبدالماجد دریا بادی کو بھیج کر اس پر ان کی رائے طلب کی تھی۔ وہ اس کی مخالفت میں تھی جیسا کہ ان کے نام کے خط مورخہ ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ سے ظاہر ہوتا ہے :

''آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے بہت تعجب ہوا۔ معلوم ہوتا ہے عدیم الفرصتی کی وجہ سے آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے۔[۸] بہرحال میں آپ کا خط زیر نظر رکھوں گا۔ مضمون کا مسودہ ارسال فرمائیے۔''[۹]

مجوزہ تصانیف

(۱) **''دل و دماغ کی سرگزشت''**۔ اس کتاب کے بارے میں مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ والے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

''اس کے علاوہ میں اپنے دل و دماغ کی سرگزشت بھی مختصر طور پر لکھنا چاہتا ہوں، اور یہ سرگزشت کلام پر روشنی ڈالنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ مجھے یقین ہے کہ جو خیالات اس وقت میرے کلام اور افکار کے متعلق لوگوں کے دلوں میں ہیں اس تحریر سے ان میں بہت انقلاب پیدا ہوگا۔''[۱۰]

اسی ضمن میں عشرت رحمانی کے نام اپنے خط محررہ ۲۷ نومبر ۱۹۱۹ میں رقم طراز ہیں :

''میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہو سکتا

۸- احمد میاں اختر کی کتاب مذکور کے ص ۲۵ پر یہ عبارت یوں درج ہے : ''آپ کا نوٹ پڑھ کر مجھے تعجب معلوم ہوتا ہے۔ عدیم الفرصتی کی وجہ سے آپ نے وہ مضمون بہت سرسری نظر سے دیکھا ہے۔''

۹- شیخ عطاء اللہ، مرتب، کتاب مذکور، ۲۳۸/۱ -

۱۰- ایضاً، ۱۰۹/۱ -

ہے ۔ اگر کبھی فرصت ہو گئی تو لکھوں گا ۔ فی الحال اس کا وجود محض عزائم کی فہرست میں ہے ۔''[۱۱]

(۲) ''اسلامی اصولِ فقہ'' ۔ اسلامی اصولِ فقہ کے سلسلے میں مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ۷ اگست ۱۹۳۶ والے خط میں تحریر فرماتے ہیں :

''انشاء اللہ موسم سرما میں وہ انگریزی کتاب لکھنا شروع کروں گا جس کا وعدہ میں نے اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال سے کر رکھا ہے ۔ اس میں آپ کے مشورے کی ضرورت ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس کتاب میں زیادہ تر قوانینِ اسلام پر بحث ہوگی کہ اس وقت اسی کی زیادہ ضرورت ہے ۔''[۱۲]

اس کتاب کی تصنیف کی اطلاع دیتے ہوئے علامہ اقبال نے مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ۱۵ اپریل ۱۹۱۷ کو لکھا :

''فقہ اسلام میں اس وقت ایک مفصل کتاب بزبانِ انگریزی زیرِ تصنیف ہے جس کے لیے میں نے مصر و شام و عرب سے مسالہ جمع کیا ہے جو انشاء اللہ بشرطِ زندگی شائع ہوگی اور مجھے یقین ہے کہ اپنے فن میں ایک بے نظیر کتاب ہوگی ۔ میرا ارادہ ہے کہ اس کتاب کو تفصیلِ مسائل کے اعتبار سے ایسا ہی بناؤں جیسی کہ امام نسفی کی 'مبسوط' ہے جو ساٹھ جلدوں میں لکھی گئی تھی ۔''[۱۳]

معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر لکھنے کا خیال ضعفِ بصارت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ، کیونکہ ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا تھا ۔ اس سلسلے میں خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط محررہ ۱۱ ستمبر ۱۹۳۷ میں لکھتے ہیں :

''ضعفِ بصارت کی وجہ سے ڈاکٹروں نے لکھنے پڑھنے سے منع کر دیا ہے ۔ میری خط و کتابت احباب کرتے ہیں یا کبھی جاوید میاں سے

۱۱- ایضاً ، ۱/۳۲۶ ۔ ۱۲- ایضاً ، ۱/۱۹۹ ۔
۱۳- محی الدین قادری ، ''شادِ اقبال'' ، ص ۴۶ ۔

خطوط کے جواب لکھوا لیتا ہوں ۔ اسلامی اصولِ فقہ کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا ارادہ تھا لیکن اب یہ اُمید موہوم معلوم ہوتی ہے ۔"[۱۴]

(۳) **"تاریخِ تصوّف"** ۔ علامہ اقبال نے تصوّف کے موضوع پر ایک تاریخ کی تصنیف بھی شروع کی تھی ۔ اس ضمن میں اکبر الٰہ آبادی کے نام اپنے خط محررہ ۲۷ جنوری ۱۹۱۶ میں لکھتے ہیں :

"علامہ ابن جوزی نے جو کچھ تصوّف پر لکھا ہے اس کو شائع کر دینے کا قصد ہے ۔ اس کے ساتھ تصوّف کی تاریخ پر اںک مفصل دیباچہ لکھوں گا ، انشاء اللہ ۔ اس کا مسالہ جمع کر لیا ہے ۔ منصور حلاج کا رسالہ 'طواسین' فرانس میں نہایت مفید حواشی کے ساتھ شائع ہو گیا ہے ۔ دیباچے میں اس کتاب کو استعمال کروں گا ۔"[۱۵]

حضرت اکبر کے نام ایک دوسرے مکتوب میں جو آپ نے ۴ فروری ۱۹۱۶ کو تحریر کیا فرماتے ہیں :

"میں تصوّف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے ۔ چونکہ خواجہ ۔ ۔ ۔ نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت یہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں ، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ضروری ہے ، ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی ۔ ۔ ۔
"تاریخِ تصوّف سے فارغ ہو لوں تو تقویۃ الایمان کی طرف توجہ کروں ۔ فی الحال جو فرصت ملتی ہے وہ اسی مضمون کی نذر ہو جاتی ہے ۔ افسوس کہ ضروری کتب لاہور کے کتب خانوں میں نہیں ملتیں ۔ جہاں تک ہو سکا میں نے تلاش کی ہے ۔ اور مجھے امید ہے کہ آپ اس مضمون کو پڑھ کر خوش ہوں گے ۔ منصور حلاج کا رسالہ 'کتاب الطواسین' نام فرانس میں شائع ہو گیا ہے وہ بھی منگوایا ہے ۔"[۱۶]

۱۴- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۳۲۰ ۔
۱۵- ایضاً ، ۲/۵۰ - ۵۱ ۔
۱۶- ایضاً ، ۲/۵۱ - ۵۳ ۔

اسی طرح خان نیاز الدین خاں کے نام ۱۲ فروری ۱۹۱۶ والے خط میں رقم طراز ہیں :

''تصوف کی تاریخ لکھ رہا ہوں ۔ دو باب لکھ چکا ہوں یعنی منصور حلاج تک ۔ پانچ چار باب اور ہوں گے ۔ اس کے ساتھ ہی علامہ ابن جوزی کی کتاب کا وہ حصہ بھی شائع کر دوں گا جو اُنھوں نے تصوف پر لکھا ہے ۔ گو ان کی ہر بات میرے نزدیک قابلِ تسلیم نہیں مگر اس سے اتنا ضرور معلوم ہوگا کہ علمائے محدثین اس کی نسبت کیا خیال رکھتے ہیں ۔ ابن جوزی کی کتاب مطبع مجتبائی دہلی سے ملتی ہے مگر اس پر روپیہ نہ خرچ کریں ، کیونکہ اس کا ضروری حصہ میری تاریخِ تصوف کے ساتھ شائع ہو جائے گا ۔ میں نے مترجم سے چھاپنے کی اجازت لے لی ہے ۔''[17]

لیکن اقبال اسے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے اور ایک دو باب لکھ کر ادھوری چھوڑ دی کیونکہ مطلوبہ مواد مل نہ سکا ۔ اس ضمن میں حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام اپنے خط میں رقم طراز ہیں :

''میں نے ایک 'تاریخِ تصوّف' کی لکھنی شروع کی تھی مگر افسوس کہ مسالہ نہ مل سکا اور ایک دو باب لکھ کر رہ گیا ۔ پروفیسر نکلسن 'اسلامی شاعری اور تصوّف' کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں جو عنقریب شائع ہوگی ۔ ممکن ہے کہ یہ کتاب ایک حد تک وہی کام کر دے جو میں کرنا چاہتا تھا ۔''[18]

(۳) **حواشی قرآن مجید** ۔ علامہ اقبال *Introduction to the Study of Quran* کے نام سے ایک کتاب لکھنا چاہتے تھے ۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے اپنے مکاتیب میں بھی تحریر فرمایا ہے اور عبدالرشید طارق اور خواجہ عبدالوحید سے گفتگو کے دوران میں تذکرہ بھی فرمایا تھا ۔ طارق صاحب اپنے مضمون ''مئے شبانہ'' میں علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہیں :

۱۷- ''مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین خاں'' ، ص ۱ - ۲ -
۱۸- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۵۴ -

''پھر میں نے 'Introduction to the Study of Quran' ، جو وہ لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے ، کے متعلق تذکرہ چھیڑا تو فرمانے لگے : 'ہاں! ذرا صحت اچھی ہو تو لکھنا شروع کروں گا ۔ چاہتا ہوں کہ کوئی پڑھا لکھا ، وسیع النظر اور صحیح المشرب فاضلِ دیوبند میسر آ جائے ، مجھے حوالہ جات تلاش کر کے دیتا رہے اور لکھتا جائے ۔ انگریزی سے واقف ہو تو نہایت ہی اچھی بات ہے ۔ میں تنخواہ بھی دینے کو تیار ہوں ۔ ایک بار کتاب شروع کی تو انشاء اللہ اسلام کے بارے میں یورپ کی تمام Theories (نظریات) کو توڑ پھوڑ کر رکھ دوں گا ۔ ارادہ ہے کہ قانون کی تمام کتب بیچ کر فقہ ، حدیث اور تفاسیر خرید کروں ۔ یہ اب میرے کس کام کی ہیں ۔' ''۱۹

قرآنِ کریم کی شرح کی تصنیف کے سلسلے میں خواجہ عبدالوحید ''یادِ ایام'' میں رقم طراز ہیں :

''ایک بہت بڑی خوش خبری جو ڈاکٹر صاحب نے سنائی یہ تھی کہ وہ اپنے دل میں اس بات کی زبردست خواہش رکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی تعلیم پر اپنے خیالات مفصل طور پر کتابی صورت میں ظاہر فرمائیں ۔ وہ فرماتے تھے 'میں نے اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے اشعار میں اظہار کر دیا ہے لیکن ابھی میرے دل میں ان سے بھی بڑی چیز ہے جسے قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں ۔' ''۲۰

علامہ اقبال جب علاج معالجے کے سلسلے میں بھوپال تشریف لے گئے تو نواب صاحب بھوپال نے نہایت دردمندی سے علاج معالجے کی سہولتیں بہم پہنچائیں اور جب سر سید راس مسعود ، وزیر تعلیم بھوپال ، کی زبانی اُنھیں پتہ چلا کہ علامہ اقبال ''مقدمۃ القرآن'' لکھنا چاہتے ہیں ، تو اُنھوں نے تا حیات پانچ سو روپے وظیفہ مقرر کر دیا ۔ اس کا اظہار علامہ اقبال نے

۱۹- محمود نظامی ، مرتب ، ''ملفوظاتِ اقبال '' ، ص ۲۱۰ - ۲۱۱ - احمد میاں اختر نے ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' میں ''ملفوظات'' کا صفحہ ۲۲۶ لکھا ہے ، جو غلط ہے -

۲۰- ایضاً ، ص ۲۰۳ -

ڈاکٹر محمد دین تاثیر کے نام اپنے خط میں فرمایا جو آپ نے شیش محل، بھوپال، سے ۲۲ جولائی ۱۹۳۰ کو تحریر کیا۔ ڈاکٹر تاثیر ان دنوں انگلستان میں قیام پذیر تھے :

''میں یہاں بھوپال میں بغرضِ علاجِ برقی مقیم ہوں اور اگست کے آخر تک علاج جاری رہے گا ـ ـ ـ ـ اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے نہایت درد مندی سے میرا علاج کرایا ہے۔ اس کے علاوہ جب ان کو سر راس مسعود سے معلوم ہوا کہ میں ایک کتاب مقدمۃ القرآن لکھنا چاہتا ہوں تو اس ارادے کی تکمیل کے لیے مجھے اُنھوں نے تا حیات پانچ سو روپیہ ماہوار کی لٹریری پنشن عطا فرمائی ہے ـ ـ ـ ـ اب ذرا صحت اچھی ہو لے تو انشاء اللہ اس کتاب کو لکھنا شروع کروں گا۔ اسی سال کے دوران میں امید ہے صورِ اسرافیل بھی ختم ہو جائے گی۔ پھر کچھ مدت کے لیے مقدمۃ القرآن کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دوں گا۔ باقی اب زندگی میں کوئی دلچسپی مجھ کو نہیں رہی۔''[۲۱]

قاضی احمد میاں اختر نے ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' میں لکھا ہے کہ ''قرآن کریم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں حواشی لکھنے کا ارادہ بھی غالباً علالت اور بے سر و سامانی کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔''[۲۲] مذکورہ بالا خط کی روشنی میں ہم کہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال ''بے سر و سامانی'' کا شکار نہ تھے کیونکہ اس ارادے کی تکمیل کی خاطر تو نواب صاحب بھوپال نے پانچ سو روپے ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔ البتہ علالت ہی اصل وجہ تھی جس کے باعث یہ عظیم الشان کام شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا اور ہم اس نعمتِ عظمیٰ سے محروم رہ گئے۔ سر سید راس مسعود کے نام ۲۶ اپریل ۱۹۳۵ کے خط میں علامہ اقبال تحریر فرماتے ہیں :

''میں قرآنِ کریم پر عہدِ حاضر کے افکار کی روشنی میں اپنے وہ نوٹ

۲۱- بشیر احمد ڈار، ''انوارِ اقبال''، صفحات ۲۰۵ - ۲۰۶ -
۲۲- ص ۲۹ -

تیار کر لیتا جو عرصہ سے میرے زیرِ غور ہیں ، لیکن اب تو نہ معلوم کیوں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میرا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا ۔ اگر مجھے حیاتِ مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کر دینے کا سامان میسر آئے تو میں سمجھتا ہوں قرآن کریم کے ان نوٹوں سے بہتر میں کوئی پیش کش مسلمانانِ عالم کو نہیں کر سکتا ۔

''بہر حال دیدہ باید ۔ ہر امر اللہ تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے ۔ اگر عالمِ جدید میں اسلام کی اس خدمت کا شرف میرے لیے مقدر ہو چکا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی تکمیل کے لیے ضروری ذرائع بہم پہنچا دے گا ۔''[۲۳]

علامہ اقبال ذہنی اور روحانی طور پر بہت زیادہ پریشان تھے ۔ خود عرصۂ دراز سے سخت علیل تھے ۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ کو والدۂ جاوید اقبال رحلت فرما گئیں تو آپ بہت زیادہ مایوس ہوگئے ۔ اس کا اظہار آپ نے سر سید راس مسعود کے نام اپنے ایک خط میں یوں فرمایا :

''میری خواہش تو حقیقت میں اس انسان کی خواہش ہے جو قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھا ہے اور سفرِ آخرت سے پہلے کچھ نہ کچھ خدمت انجام دینے کا تمنائی ہے ۔''[۲۴]

سر سید راس مسعود ہی کے نام ۳۰ مئی ۱۹۳۵ کو جو خط لکھا ، اس میں فرمایا :

''چراغِ سحر ہوں ، بجھا چاہتا ہوں ۔ تمنا ہے کہ مرنے سے پہلے قرآن کریم سے متعلق اپنے افکار قلم بند کر جاؤں ۔ جو تھوڑی سی ہمت و طاقت ابھی مجھ میں باقی ہے اُسے اسی خدمت کے لیے وقف کر دینا چاہتا ہوں تاکہ (قیامت کے دن) آپ کے جدِ امجد (حضور نبی کریمؐ) کی زیارت مجھے اس اطمینانِ خاطر کے ساتھ میسر ہو کہ اس عظیم الشان دین کی جو حضورؐ نے ہم تک پہنچایا ، کوئی خدمت بجا لا سکا ۔''[۲۵]

۲۳- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۳۵۷ - ۳۵۸ -
۲۴- ایضاً ، ۱/۳۶۰ -
۲۵- ایضاً ، ۱/۳۶۱ - ۳۶۲ -

قرآن شریف کے نوٹ کے سلسلے میں سید نذیر نیازی تحریر کرتے ہیں :

''۱۹۳۵ میں جب اعلیٰ حضرت نواب صاحب بھوپال نے حضرت علامہ کی لائف پنشن مقرر کر دی اور حضرتِ علامہ نے راقم الحروف کو اس کی اطلاع دی تو اس کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا : 'اب اگر صحت اچھی رہی تو بقیہ ایام قرآنِ شریف کے نوٹ لکھنے پر صرف کروں گا ۔' یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ قرآن مجید کے ان تفصیلی حواشی' کی تکمیل جب ہی ممکن تھی جب حضرتِ علامہ کو صحت ہو جاتی مگر اس کے باوجود لوگ دریافت کرتے ہیں کہ اس قسم کے کچھ حواشی کیا پہلے سے لکھے ہوئے موجود تھے یا ان کا کچھ حصہ بعد میں لکھا گیا یا اور نہیں تو یہ کہ اگر یہ حاشیے لکھے جاتے تو ان کی نوعیت کیا ہوتی ؟ کیا حضرتِ علامہ اپنے ذہن میں مطالبِ قرآنی کا کوئی خاص نقشہ قائم کر چکے تھے ؟ ان کے خیالات اس سلسلے میں کیا تھے ؟ یہ سوالات نہایت ضروری ہیں اور قوم کا ذوقِ تجسس بجا طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ ان کا کوئی ٹھیک ٹھیک جواب مل سکے ۔ بالخصوص اس لیے کہ ان ناقدین کی رائے کچھ بھی ہو حضرتِ علامہ کا اپنا ارشاد تو یہی تھا کہ ان کے افکار کا سرچشمہ قرآن پاک اور حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کچھ نہیں ۔ یہ اسی ذاتِ گرامی ؐ سے جس پر قرآن مجید نازل ہوا والہانہ عشق، و محبت کا تعلق تھا جس کی بدولت کتاب ـــــ کتاب اللہ ـــــ کی حکمت ان پر عیاں ہوئی ۔ 'پس چہ باید کرد' کے اشعار کس کی نظر سے نہیں گزرے :

در جہانِ ذکر و فکرِ انس و جاں   تو صلٰوۃِ صبح ، تو بانگِ اذاں !
ذکر و فکر و علم و عرفانم توئی !   قطرہ و دریا و طوفانم توئی

گردِ تو گردد حریمِ کائنات
از تو خواہم یک نگاہِ التفات''[26]

قرآنِ پاک سے حضرتِ علامہ کو جو عشق تھا اور اس کا مطالعہ انہوں نے جس محنت اور کاوش سے کیا تھا ، وہ کوئی ایسی بات نہیں جس سے لوگ ناواقف ہوں ۔ ان کی طالب علمی اور ابتدائی زمانے کے دوست

۲۶- سید نذیر نیازی ، ''مکتوباتِ اقبال'' ، صفحات ۳۴۲ - ۳۴۳ -

بھی اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ وہ بڑے سحر خیز تھے ۔۲۷ فجر کی نماز اوّل وقت میں ادا کرتے اور پھر قرآن مجید کی تلاوت بڑے ذوق و شوق سے فرماتے ۔ اپنی آخری علالت میں جب ان کی آواز بیٹھ گئی اور کچھ گلے کی تکلیف ، کچھ حبسِ دم کے باعث تلاوتِ قرآن کا سلسلہ چھوٹ گیا تو انھوں نے کس حسرت سے کہا :

در نفس سوزِ جگر باقی نماند   لطفِ قرآنِ سحر باقی نماند۲۸

علامہ اقبال کا عشقِ رسولؐ مثالی تھا ۔ آپ کا فرمان تھا کہ اگر رسولِ خداؐ کا دیدار چاہتے ہو تو پہلے اسوۂ حسنہ پر عمل کو اپنا شعار بناؤ اور زندگی اس میں ڈھالو ، پھر اپنے آپ کو دیکھو ۔ یہی ان کا

۲۷- ویسے تو علامہ اقبال کا پورا کلام اس قسم کے اشعار سے بھرا ہوا ہے ۔ اور تو اور قیامِ انگلستان کے دوران میں بھی وہ "سحر خیز" تھے ۔ خود فرماتے ہیں :

ز مستانی ہوا میں گرچہ تھی شمشیر کی تیزی
نہ چھوٹے مجھ سے لندن میں بھی آدابِ سحر خیزی

چند اور شعر ملاحظہ ہوں :

میں نے پایا ہے اسے اشکِ سحر گاہی میں
جس دُرِ ناب سے خالی ہے صدف کی آغوش

نوائے صبح گاہی نے جگر خوں کر دیا میرا
خدایا جس خطا کی یہ سزا ہے ، وہ خطا کیا ہے

یہ پیامِ دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کو ہے مقامِ پادشاہی

عطار ہو ، رومی ہو ، رازی ہو ، غزالی ہو
کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحرگاہی

نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی
اماں شاید ملے اللہ ہُو میں

تلاش اس کی فضاؤں میں کر نصیب اپنا
جہانِ تازہ مری آہِ صبح گاہ میں ہے

۲۸- سید نذیر نیازی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۳۴۴ ۔

بیدار ہے ۔[۲۹]

اس کے علاوہ آپ چاہتے تھے کہ مسلمان حضور نبی اکرمؐ کی تعلیمات کو حرز جاں بنائیں اور انہی کی روشنی میں زندگی بسر کریں ۔ آپ نے فرمایا تھا :

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اُوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بو لہبی است

اسی بات کے پیش نظر آپ ایک ایسا قصیدہ لکھنا چاہتے تھے جسے وظیفے کے طور پر پڑھا جائے ۔ اس سلسلے میں آپ نے خان نیاز الدین خاں کو تحریر فرمایا :

"میں نے نبی کریمؐ کو مخاطب کر کے ایک فارسی قصیدہ لکھنا شروع کیا ہے ، جس میں یہ سب مضامین انشاء اللہ آ جائیں گے ۔ خدا کرے کہ یہ ختم ہو جائے ۔ عرشی امرتسری نے چند شعر لکھ کر میرے زخم کو چھیڑ دیا ۔ ان کا معمولی جواب تو میں نے زمیندار میں شائع کر دیا تھا جو آپ کی نظر سے گزرا ہوگا ۔ اصل جواب ابھی باقی ہے ۔ ابھی چند اشعار ہی لکھے ہیں مگر ان کے لکھتے وقت قلب کی جو حالت ہوئی اس سے پہلے عمر بھر کبھی نہ ہوئی تھی ۔ دو شعر لکھتا ہوں :

بہر نذر آستانت از عجم آوردہ ام
سجدۂ شوقے کہ خوں گردید در سیمائے من
تیغ لا در پنجۂ ایں کافر دیرینہ دہ
باز بنگر در جہاں ہنگامۂ الائے من"[۳۰]

خاں صاحب کے نام ہی ایک دوسرے مکتوب میں رقم طراز ہیں :

"افسوس کہ قصیدہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ۔ البتہ کچھ شعر اور ہو گئے ہیں ۔ کیا کیا جائے یک سر و ہزار سودا ۔ لیکن جو کچھ میرے دل میں ہے وہ کاغذ پر آ گیا تو واقعی وہ قصیدہ ایسا ہی ہوگا کہ اسے وظیفہ

۲۹- فقیر سید وحید الدین ، "روزگار" فقیر ، ۱/۶۸ -
۳۰- "مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خاں" ، ص ۳۱ - ۳۲ -

میں داخل کیا جائے۔''۳۱

علامہ اقبال "Songs of a Modern David" نامی ایک چھوٹی سی کتاب تالیف کرنا چاہتے تھے لیکن شاید یہ کتاب ''پروگرام'' کے زمرے میں رہی اور شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکی ۔ اس ضمن میں خان نیاز الدین خاں کو تحریر فرماتے ہیں : ''ایک چھوٹی سی کتاب لکھ رہا ہوں جس کا نام غالباً یہ ہوگا : 'Songs of a Modern David'۔۳۲

(۵) **''رامائن'' اُردو میں ۔** علامہ اقبال کا ارادہ تھا کہ ''رامائن'' کو اُردو کا جامہ پہنائیں ۔ اس خواہش کا اظہار آپ نے مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام اپنے ایک خط میں فرمایا :

''میرا ارادہ رامائن کو اُردو میں لکھنے کا ہے ۔ مسیحی جہانگیری نے رامائن کے قصے کو فارسی میں نظم کیا ہے ۔ افسوس ہے وہ مثنوی کہیں سے دستیاب نہیں ہوئی ۔ اگر سرکار کے کتب خانہ میں ہو تو کیا چند روز کے لیے عاریۃً مل سکتی ہے ؟ میرے خیال میں اس کا تتبع کرنا بہتر ہوگا ۔''۳۳

(۶) **ایک فراموش شدہ پیغمبر کی کتاب :** ڈاکٹر تاثیر کا بیان ہے کہ علامہ اقبال اپنی وفات سے چند ماہ پیشتر انگریزی میں ایک نظمِ منثور لکھنا چاہتے تھے جو اگر مکمل ہوتی تو ایک بین الاقوامی چیز ہوتی ، اگرچہ ان کا کوئی بڑا شاہ کار نہ سہی ۔ وہ اس کا نام 'The Book of A Forgotten Prophet' رکھنا چاہتے تھے اور وہ انجیلِ مقدس کا عہدِ عتیق اور نیٹشے کی کتاب ''بقول زر دشت'' کے ادبی اسالیب پر ہوتی ۔۳۴

اس ضمن میں مولانا مالک لکھتے ہیں :

''ایک دفعہ ارادہ ہوا تھا کہ جس طرح نیٹشے نے *Thus Spoke*

۳۱- ایضاً ، ص ۴۴ (خط محررہ ۱۸ مئی ۱۹۲۰) ۔
۳۲- ایضاً ، ص ۵۰ ، (خط محررہ ۱۰ جون ۱۹۲۰) ۔
۳۳- محی الدین قادری ، کتاب مذکور ، ص ۱۹۷ ۔
۳۴- ڈاکٹر محمد دین تاثیر ، *Aspects of Iqbal* ، ص ۱۹ ۔

Zarathustra (زردشت نے یوں کہا) لکھ کر بعض حقائق کو نہایت دل آویز پیرائے میں ظاہر کیا ہے ، اسی طرح علامہ بھی ایک کتاب لکھیں ۔ The Book of An Unknown Prophet (ایک گم نام نبی کی کتاب) ۔ منشا یہ تھا کہ بعض مابعد الطبیعی حقائق و معارف بائیبل کے طرز پر لکھے جائیں ۔ علامہ اس کے لیے نثر کا ادبی اسلوب سوچ رہے تھے ۔''[۳۵]

(۷) **انتخابِ کلامِ بیدل** ۔ علامہ اقبال بیدل سے بہت زیادہ متاثر تھے کہ بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے اور اس کا معشوق بھی صاحبِ خرام ہے ، جب کہ غالب کو زیادہ تر اطمینان و سکون سے اُلفت ہے ۔ کلامِ بیدل سے دلچسپی اور محبت کا یہ عالم تھا کہ علامہ اقبال نے ان کے کلام کا انتخاب کیا جو امتدادِ زمانہ کے باعث پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا ۔ علامہ خود فرماتے ہیں :

''جن دنوں میں انارکلی میں رہتا تھا ، میں نے بیدل کے کلام کا انتخاب کیا تھا ۔ وہ اب میرے کاغذوں میں کہیں ادھر اُدھر مل گیا ہے ۔''[۳۶]

بیدل اور غالب سے علامہ اقبال نے کیا سیکھا اور کیا پایا ، اس کا اظہار انھوں نے یوں فرمایا :

''میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل ، گوئٹے ، مرزا غالب ، عبدالقادر بیدل اور ورڈزورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے ۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیا کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی ۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں ۔''[۳۷]

معلوم ہوتا ہے کہ بعض مجبوریوں کے باعث علامہ اقبال انتخابِ

۳۵۔ عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۲ ۔
۳۶۔ محمود نظامی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۸۱ ۔
۳۷۔ ''شذراتِ فکرِ اقبال'' ، ص ۱۰۵ ۔

کلامِ بیدل کو زیورِ طبع سے آراستہ کر کے منظرِ عام پر نہ لا سکے تو مہاراجہ کشن پرشاد شاد کو اس بات پر آمادہ کرنا چاہا ۔ چنانچہ ۸ مارچ ۱۹۱۶ کو انھیں تحریر فرمایا :

''آج کل سرکار کو فرصت ہے اور مہماتِ امورِ سلطنت سے سبک دوشی حاصل ہے ۔ اگر طبیعت راغب ہو تو مرزا بیدل کا دیوان ایڈیٹ کر ڈالیے ۔ حیدر آباد کے کتب خانوں میں اس کے کامل نسخے ضرور موجود ہوں گے ۔ فارسی میں آپ کی دسترس قابلِ رشک ہے ۔ اگر یہ کام زیادہ توجہ اور محنت چاہتا ہو تو اس سے سہل تر کام بھی ہے ۔ وہ یہ کہ ولی سے پہلے کے دکنی شعرا کا کلام شائع ہونا چاہیے ، مثلاً سلطان قطب شاہ ۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ ان کے دیوان کا ایک نسخہ سرکار کے کتب خانے میں موجود ہے ۔ اُردو لٹریچر پر یہ ایک بہت بڑا احسان ہوگا اور مولانا آزاد مرحوم کی تحقیق میں اضافہ ۔''[۳۸]

اسی طرح ایک دوسرے خط میں لکھا :

''ولی دکنی سے پہلے کے اُردو شعرا کو ایڈٹ کرنا نہایت مفید ہوگا اور اُردو لٹریچر ہمیشہ کے لیے آپ کا زیرِ بارِ احسان رہے گا ۔''[۳۹]

(۸) **''گیتا'' کا اُردو ترجمہ ۔** علامہ اقبال ''گیتا'' کو اُردو جامہ پہنانا چاہتے تھے لیکن حالات نے مساعدت نہ کی اور یہ پروگرام دھرے کا دھرا رہ گیا ۔ آپ نے ''گائتری'' کا ترجمہ بھی کیا جو ''آفتاب''[۴۰] کے عنوان کے تحت ''بالگِ درا'' میں موجود ہے ۔ ''گائتری'' اور ''گیتا'' کے اُردو ترجمے کے سلسلے میں مہاراجہ کے نام ایک خط میں تحریر فرمایا :

''سرکار نے میرا ترجمہ 'گائتری' پسند فرمایا ۔ میرے لیے یہ بات سرمایۂ فخر و امتیاز ہے ۔ افسوس کہ سنسکرت الفاظ کی موسقیت اُردو زبان

۳۸- ''صحیفہ'' (اقبال نمبر ۱) ، اکتوبر ۱۹۷۳ ، ص ۱۶۴ -
۳۹- ایضاً ، ص ۱۶۵ -
۴۰- ملاحظہ ہو ''کلیاتِ اقبال'' (اُردو) ، صفحات ۴۳ - ۴۴ -

میں منتقل نہیں ہو سکتی - بہرحال غالباً اصل کا مفہوم اس میں آ گیا ہے۔ زمانے نے مساعدت کی تو 'گیتا' کا اُردو ترجمہ کرنے کا مقصد ہے - فیضی کا اُردو [؟] ترجمہ تو حضور کی نظر سے ضرور گزرا ہوگا - فیضی کے کمال میں کس کو شک ہو سکتا ہے مگر اس ترجمے میں اس نے 'گیتا' کے مضامین اور اس کے انداز بیان کے ساتھ بالکل انصاف نہیں کیا بلکہ میرا تو یقین ہے کہ فیضی 'گیتا' کی روح سے ناآشنا رہا -''۳۱

(۹) **رسالہ ''اجرالسکوت''** - علامہ اقبال نے خاموشی اور سکوت کے فوائد پر ستمبر ۱۹۱۵ میں ایک رسالہ سپردِ قلم کیا تھا - معلوم نہیں وہ زیورِ طبع سے آراستہ ہوا یا نہیں - اگر چھپا ہوتا تو اس کا کہیں نہ کہیں نسخہ مل جاتا - یہ اقبالی دنیا کی بدقسمتی ہے کہ ایسی لاجواب چیز سے محروم رہ گئی - علامہ اقبال نے اس تصنیف کا ذکر مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام اپنے ایک مکتوب محررہ ۹ ستمبر ۱۹۱۵ میں یوں فرمایا :

''آپ کا اصول بہتر ہے ، یعنی سکوت - میں بھی اسی پر کاربند ہو جاؤں گا - جس زمانے میں زندہ تھا ، یا یوں کہیے کہ زندہ دل تھا ، تو تجربے نے یہ اصول سکھایا کہ جس معشوق سے زیادہ محبت ہو ، اس سے اصولاً زیادہ بے اعتنائی کرنی چاہیے - یار لوگوں نے فرمائش کی ہے کہ ہر اصول پر ایک مفصل رسالہ لکھا جائے کہ تماش بینوں کے لیے رہنمائی کا کام دے - سو بندہ نے ایک رسالہ موسوم بہ 'اجرالسکوت' تحریر کیا ہے ، جس میں سکوت کے ایسے ایسے دلائل پیش کیے ہے کہ فرید الدین عطار بھی اگر رسالے کو پڑھے تو اپنے فضائلِ خاموشی کو فراموش کر جائے - وہ رسالہ سینہ بہ سینہ شائع ہوتا تھا مگر اب اس کا نشان باقی نہیں کہ وہ محرکات نہیں جو اس رسالے کی تصنیف کا باعث ہوئے - غرض کہ سکوت بڑی اچھی چیز ہے - زندگی کے ہر شعبے میں کام دیتی ہے -''۳۲

(۱۰) **مارشل شاعری کا ترجمہ** - علامہ اقبال کو افغان قوم سے خصوصی دلچسپی تھی - اس بات کا ثبوت آپ کے وہ افکار ہیں جو جا بجا

۳۱- ''صحیفہ'' (اقبال نمبر ۱) ، اکتوبر ۱۹۷۳ ، ص ۱۸۲ -
۳۲- ایضاً ، ص ۱۵۱ - ۱۵۲ -

بکھرے ہوئے ہیں ۔ آپ کی خواہش تھی کہ سرحد کی مارشل شاعری کو اُردو یا فارسی میں ترجمہ کریں مگر پشتو زبان کی عدم واقفیت آڑے آئی اور آپ اسے عملی جامہ نہ پہنا سکے ۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں :

''یہ خدا کا فضل ہے کہ جالندھر کے افاغنہ میں ذوقِ سخن باقی ہے اور یہ قوم ابھی اپنے بزرگوں کی روایات کو زندہ رکھتی ہے ۔ افسوس کہ میں پشتو نہیں جانتا ، ورنہ سرحد کی مارشل شاعری کو اُردو یا فارسی لباس پہنانے کی کوشش کرتا ۔''[۴۳]

۴۳۔ "مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین خاں'' ، ص ۱۸ ۔

آغا یمین

مزدور ، اقبال ، لینن ، کارل مارکس اور سعدی

علامہ اقبال نے تمام انسانی تاریخ میں مزدور کی زندگی کا گہرا مطالعہ کیا ہے - یہی وجہ ہے کہ اس شاعر مشرق نے مزدور کی مکمل تاریخ چند اشعار میں اس طرح سمو کر رکھ دی ہے جیسے دریا کو کوزے میں بند کر دیا جائے - چنانچہ اُنھوں نے نہ صرف مشرق کے حکما اور بالغ نظر انسانیت کے رہنماؤں مثلاً امام غزالی ، سعدی اور رومی ، ٹالسٹائے اور لینن کے افکار کا بغور مطالعہ کیا ہے ، بلکہ مغرب کے علما اور مفکرین مثلاً شوپن ہار ، نیٹشے ، آئن سٹائین ، ہیگل ، گوئٹے اور کارل مارکس کے افکار کی روشنی میں مزدور کی زندگی کی تاریخ کی بھی عکاسی کی ہے -

لینن اور اقبال - اس ضمن میں علامہ اقبال نے اپنی مشہور تصنیف ''پیامِ مشرق'' ، جو اُنھوں نے جرمن کے مشہور مفکر گوئٹے کے جواب میں لکھی ، کی ایک نظم بعنوان ''موسیو لینن و قیصر ولیم'' میں روس کے جمہوریہ اشتراکیہ کے صدر موسیو لینن کے افکار کی عکاسی اپنے اشعار میں یوں کی ہے :

بسے گذشت کہ آدم دریں سرائے کہن
مثالِ دانہ تہِ سنگِ آسیا بودست

یعنی کافی عرصے سے انسانی تاریخ میں مزدور جو خود ایک انسان ہے سرمایہ داری کی چکی کے دو پاٹوں کے درمیان دالوں کی مانند ہمیشہ پستا رہا ہے ، اور پھر یوں کہا کہ :

فریبِ زاری و افسونِ قیصری خوردست
اسیرِ حلقۂ دامِ کلیسا بودست

یعنی مزدور نے کبھی زارِ روس سے دھوکا کھایا اور کبھی قیصرِ روم کی افسون گری کا شکار ہوا اور کبھی دامِ کلیسا میں اسیر رہا ۔ اس شعر میں زارِ روس اور قیصرِ روم دراصل شہنشاہیت (Imperialism) کی علامت ہیں اور کلیسا بادشاہ گر (king-makers) کی علامت ہے ۔ گذشتہ زمانوں میں موبد آتش کدوں میں اور پوپ کلیساؤں میں اتنا اختیار اور طاقت رکھتے تھے کہ وہ شہنشاہیت کو قائم اور دائم رکھنے کے لیے جسے چاہتے بادشاہ بنا دیتے تھے اور اس طرح یہ شہنشاہیت کا نظام ہمیشہ جاری و ساری رہا ۔ آخر پھر وہ دور آیا جب اس تشدد پسند شہنشاہیت اور سرمایہ داری کے خلاف شکاگو کے مزدوروں نے علَمِ بغاوت بلند کیا ۔ لہٰذا اُن کے اجتہاد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لینن یوں نعرہ لگاتا ہے کہ :

غلامِ گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں ز خونِ ما بودست

یعنی کیا تو نے نہیں دیکھا کہ اس مزدور نے جو کئی صدیوں سے سرمایہ داری کی چکی کے دو پاٹوں میں دانوں کی طرح پستا چلا آ رہا تھا ، سرمایہ داری کا دامن ، جو ہمیشہ اس کے خون سے سرخ رہتا تھا ، چاک کر کے رکھ دیا ؟

آخر میں اُس نے یہ کہا :

شرارِ آتشِ جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا ، قبائے سلطاں سوخت

یعنی آج مزدور اور محنت کش نے جمہورِ کہنہ کو جلا کر راکھ کر ڈالا اور دقیانوسی ، تشدد پسند شہنشاہیت کے پرخچے اُڑا دیے ۔ یہاں ''ردائے پیرِ کلیسا'' (king-makers) اور ''قبائے سلطان'' شہنشاہیت کی علامت ہیں ۔

''لینن (خدا کے حضور میں)''۔ اقبال عصرِ حاضر کے مشینی دور سے ،

جس میں احساسِ مروّت کو کچلا جا رہا ہے ، متنفر ہو کر چلا اُٹھتے ہیں اور ''بالِ جبریل'' کی مشہور نظم بعنوان ''لینن (خدا کے حضور میں)'' میں اپنے انہی احساسات کا یوں اظہار کرتے ہیں :

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات !

پھر لینن کی زبان بن کر خدا کے حضور یوں گلہ کرتے ہیں :

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ ؟
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

لینن انسان ہونے کی حیثیت سے سرمایہ دار اور مزدور کو انسانیت کی ایک ہی صف میں کھڑا دیکھنا چاہتا ہے ، اس لیے وہ ابھی تک دنیا میں اُس روزِ مکافات کا منتظر ہے جب سرمایہ پرستی کا سفینہ ڈوب جائے گا اور بندۂ مزدور کے اوقات تلخ نہیں رہیں گے ، اور دنیا میں سلطانیٔ جمہور کا زمانہ آئے گا ۔

''فرمانِ خدا'' ۔ اس کا جواب اقبال ''بالِ جبریل'' میں اپنی ایک اور مشہور نظم ''فرمانِ خدا'' میں خدا کی زبان بن کر فرشتوں سے خطاب کرتے ہوئے یوں دیتے ہیں :

اُٹھو ، میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرو مایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

علامہ اقبال کی اس مشہور نظم کو اگر ایک الہامی نظم کہا جائے تو میرے نزدیک یقیناً درست ہوگا ۔ اس نظم کا اندازِ بیان اور طرزِ نگارش اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ افکار یقیناً الہامی ہیں ۔ اقبال نے اپنے من میں ڈوب کر ان کا سراغ لگایا ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ اقبال کو حکم ہوا ہے کہ وہ آنے والی نسلوں کو خدا کا یہ پیغام پہنچا دے کہ اب وہ وقت آ رہا ہے جب مزدور ، محنت کش اور غریب عوام خوابِ غفلت سے ضرور بیدار ہوں گے اور کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا کر رکھ دیں گے ، اور سالہا سال سے کچلا ہوا مزدور جو آج ایک کمزور چڑیا کی مانند ہے تشدد پسند سرمایہ دار کے شاہیں سے ٹکرا جائے گا ، اب نقشِ کہن سب مٹ جائیں گے اور سلطانیٔ جمہور کا زمانہ آئے گا ، وہ کھیت سب جلا کر راکھ کر دیے جائیں گے جن سے دہقان کو روزی میسر نہ ہوتی ہو ۔

علامہ اقبال کی یہ نظم ''فرمانِ خدا'' ایک پیشین گوئی ہے جو آج کے اس جمہوری دور میں پوری ہوتی دکھائی دے رہی ہے ۔ اقبال کی یہ نظم پیشین گوئی کے علاوہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک پیغامِ عمل بھی ہے ۔ بالفاظِ دیگر ''اُٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو'' کا محض زبانی نعرہ لگانے سے ہی بات نہیں بنتی بلکہ اس پر عمل پیرا ہو کر اجتہاد ضروری ہے ۔ اور کسی کام کے اجتہاد و عمل کے لیے سب سے پہلے انسان کے شعور کو بیدار کرنا از بس ضروری ہے ۔ جب تک شعور پیدا نہ ہوگا ، احساس بھی پیدا نہ ہو سکے گا ، لیکن جب شعور پیدا ہوگا تو احساس بھی پیدا ہوگا اور جب احساس پیدا ہوگا تو اُس سے اگلی منزل عمل و اجتہاد کی ہے ۔ اس زمانے میں اقبال نے کارل مارکس کے نظریے کو ہمارے سامنے پیش کیا ہے ۔

کارل مارکس اور اقبال ۔ بقول علامہ اقبال[۱] ''کارل مارکس : جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہرِ اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا ۔ اس کی مشہور کتاب موسوم بہ 'سرمایہ' [*Das Kapital*]

۱- حوالے کے لیے دیکھیے ''پیامِ مشرق'' (لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۶۹ طبع دوازدہم) ، ص ۲۳۶ -

کو مذہبِ اشتراکی کی بائبل تصور کرنا چاہیے ۔'' اس میں اقبال نے اپنی مشہور نظم بعنوان ''صحبتِ رفتگاں'' میں کارل مارکس کی زبان سے انسان کو اپنی ہستی سے باخبر ہونے کے لیے شعور اور احساس دلاتے ہوئے یوں فرمایا ہے :

رازدانِ جزو و کل از خویش نا محرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شد است !

کارل مارکس نے یہ احساس محض مزدور کو ہی نہیں دلایا بلکہ اُس نے انسان کے دونوں طبقوں ، مزدور اور سرمایہ دار ، کو اپنی ہستی سے باخبر ہونے کی دعوت دی ہے ، اور دونوں کو جزو و کل کی ایک اکائی قرار دے کر انسانیت کی معراج حاصل کرنے کے لیے کہا ہے ۔ اس سرمایہ دار کو جس نے مشینوں کے آلات میں گم ہو کر اپنے احساسِ مروّت کو کچل ڈالا ہے مزدور سے ہمدردی اور مروّت سے پیش آنے کے لیے درس دیا ہے اور اس مزدور کو جو خود اپنی حقیقت سے نا آشنا ہے ایک عظیم انسان ہونے کا تصوّر دلا کر فرمایا ہے کہ وہ انسانیت کے جزو و کل کا اصل رازداں ہے ۔ اُسے چاہیے کہ اب وہ اپنی حقیقت سے آشنا ہو کر بے حس اور بے مروّت سرمایہ دار سے اپنا حق چھین لے ، اور جمہورِ کہنہ میں انقلاب لا کر ایک نئے نظام یعنی سلطانئ جمہور کی بنیاد ڈالے ۔

انقلاب ، مزدور اور اقبال ۔ اقبال نے ''زبورِ عجم'' (ص ۱۳۳) میں کارل مارکس کے اسی فلسفے کے زیرِ اثر اپنی زبان میں مزدور کو سرمایہ داری کے خلاف عَلمِ استحقاق بلند کرنے کے لیے انقلاب کا یوں نعرہ لگایا ہے :

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب ! انقلاب ! اے انقلاب !

یعنی سرمایہ دار مزدور کا خون چوس کر اپنے لیے لعلِ ناب تیار کرتا ہے ۔ یہاں اقبال لعلِ ناب کو سرمایہ دار کی عیش و عشرت کی علامت قرار دیتے ہیں ۔ دوسری مثال یوں دی ہے کہ جب کسان مزدور تمام سال اپنے خون پسینے کو ایک کر کے دھرتی کے سینے سے غلہ نکالتا ہے اور

مزدور کسان کا ثمرہ خرمن گاہ میں منظرِ عام پر آتا ہے تو جفاکار دہ خدا یعنی وہ زمین کا مالک جس نے قطعاً کوئی محنت نہیں کی ہوتی ، کسان مزدور کی محنت کا یہ پھل سب کا سب دستِ تشدد سے چھین کر لے جاتا ہے اور وہ انسان جس نے خود اپنے ہاتھوں یہ غلہ پیدا کیا ہوتا ہے اُسے روٹی تک کھانے کو نصیب نہیں ہوتی ۔ لہٰذا انسانی تاریخ میں ایسے جفاکار دہ خداؤں کے خلاف اقبال مزدور کو گرماتے ہوئے انقلاب کا تین بار یوں شدید نعرہ لگاتا ہے کہ :

''انقلاب ! انقلاب ! ای انقلاب !''

درسِ انسانیت — سعدی اور اقبال ۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال لینن اور کارل مارکس کی اِن اجتہادی کوششوں کو سراہتے ہیں ، لیکن جب لینن کو خدا کے حضور میں انتہائی حسرت و یاس سے یہ گلہ کرتے ہوئے سنتے ہیں :

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ ؟
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

تو اطمینانِ قلب نصیب نہ ہوا ۔ لہٰذا وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے خدا کے حضور حاضر ہو کر "فرمانِ خدا" کی آواز بن جاتے ہیں اور پھر غریبوں کو جگانے اور کاخِ امرا کے در و دیوار ہلانے کی دعوت دیتے ہیں ۔ جب محض نعرہ لگانے سے بھی کوئی بات نہیں بنتی تو پھر لینن اور کارل مارکس سے ہٹ کر اُن کی نگاہ اسی مشرق زمین کی نشاۃ ثانیہ پر پڑتی ہے تو اُنھیں شیخ سعدیؒ کی ''گلستان'' میں فلسفۂ حیات کا حل یوں روشن دکھائی دیتا ہے :

بنی آدم اعضای یک دیگراند — کہ در آفرینش زیک جوہراند
چو عضوی بدرد آورد روزگار — دگر عضوہا را نماند قرار
تو کز محنتِ دیگران بی غمی — نشاید کہ نامت ، نہند آدمی

یعنی حضرت آدم کی اولاد خواہ وہ سرمایہ دار ہو یا کارگر ، وہ عالم ہو یا جاہل ، وہ امیر ہو یا غریب ، وہ مزدور یا محنت کش ہو یا آقا یا فرماں روا ، طبیعی اعتبار سے سب انسان کے جسم کے اعضا کی مانند ایک دوسرے سے

جزوِ لاینفک کی طرح منسلک ہیں ، مثلاً جب کبھی جسم کے ان اعضا میں سے کسی ایک عضو کو تکلیف پہنچتی ہے تو فطری اعتبار سے جسم کے دوسرے تمام اعضا کو بھی چین اور قرار نصیب نہیں ہوتا ۔ لہٰذا اے انسان ! تجھے بھی اسی طرح ہر ایک انسان کی تکلیف کے درد کا احساس ہونا چاہیے اور تجھے دوسرے انسان کا درد اپنے ہی درد کی طرح محسوس ہونا چاہیے ۔ اور اگر تو ایسا محسوس نہیں کرتا تو پھر یقیناً تو آدمی کہلانے کا مستحق نہیں ہے اور نہیں چاہیے کہ تجھے انسان کہ کر پکارا جائے ۔ لہٰذا اقبال نے شیخ سعدی کے پہلے مصرعے کو ''پیامِ مشرق'' میں ایک نظم بہ عنوان ''محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور'' میں یوں تضمین کیا ہے :

''بنی آدم اعضــای یک دیگرائد'' ہماں نخل را شاخ و برگ و بر اند

مندرجہ بالا دوسرے مصرعے میں اقبال نے سعدی کے اس فلسفۂ انسانیت کی تشریح کرتے ہوئے بنی آدم کو ایک درخت سے تعبیر کیا ہے اور یہ کہ اس کے تمام برگ و بر یعنی شاخیں ، پتے ، پھول اور پھل سب ایک اکائی ہیں اور فطری طور پر یہ سب ایک درخت کے اجزا ہیں اور ان تمام اجزا سے مل کر درخت ایک کُل کی صورت اختیار کرتا ہے ۔ اسی طرح انسان پہلے انفرادی حیثیت میں ایک جزو ہے اور پھر اجتماعی حیثیت میں ان تمام اجزا کا مرکب بن کر ایک کُل کی صورت یعنی قوم کی شکل میں دکھائی دیتا ہے ۔ لہٰذا اس اعتبار سے انہی افراد کے ربط سے مل کر ایک قوم بنتی ہے ۔

اسی فلسفۂ ربطِ ملت کو اقبال نے ''بانگِ درا'' میں اپنی مشہور نظم ''شمع اور شاعر'' کے اس شعر میں یوں پیش کیا ہے :

فرد قــائم ربطِ ملت سے ہے تنہــا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں ، اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اقبال کے مندرجہ بالا افکار اور شواہد و دلائل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال جب انسانی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے ، سرمایہ داری اور زر پرستی کے چنگل میں کسان ، محنت کش یا ایک مزدور کو کچلتے ہوئے

دیکھتے ہیں، تو اُنھیں ویسے ہی دکھ ہوتا جس طرح یہ ان کا اپنا دکھ ہے۔ لہٰذا وہ ایک شاعر ہونے کی حیثیت سے اپنے آپ کو قوم کی آنکھ محسوس کرتے ہیں اور ''بانگِ درا'' کی اپنی ایک مشہور نظم بہ عنوانِ ''شاعر'' میں اس درد کے احساس کا یوں اظہار کرتے ہیں:

مبتلائے درد کوئی عضو ہو، روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

مختصر یہ کہ اقبال اس ربطِ ملت کو قائم کرنے کے لیے انسانی زندگی کے سب طبقوں کو مل کر کاروانِ حیات کو آگے چلانے کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں مزدور، عوام، محنت کش، سرمایہ دار، حاکم و محکوم سب کے سب عظیم انسان ہیں اور ایک دوسرے کے جزوِ لاینفک ہیں، اور انسان کو انسان سمجھنا ہی انسانیت کی معراج ہے۔

وقت کا تقاضا ہے کہ آج ہم شیخ سعدیؒ اور علامہ اقبالؒ کے درسِ انسانیت کے اس پیغام پر عمل پیرا ہوکر ملک و ملت کے ارتقا کی خاطر سب ایک ہو جائیں۔ ہم سب کسان، محنت کش، مزدوو، عوام اور حاکم و محکوم سب کے سب ایک جسم و جان بن کر راہِ ترقی پر گام زن ہوں۔ اسی میں پاکستان کے ملک اور قوم کی بھلائی ہے۔

اختر راہی

خوشحال خان خٹک اور اقبال

خوشحال خان خٹک پشتو زبان کے عظیم اور مقبول شاعر ہیں ۔ اُن سے پہلے چند ایک نظمیں اور غزلیں ہی پشتو ادب کا کل سرمایہ تھیں ۔ مرزا خان انصاری نے پشتو شاعری میں صوفیانہ خیالات پیش کر کے تنوع پیدا کیا تھا ، مگر اس میں ہمہ گیری اور وسعت کا فقدان تھا ۔ خوشحال خان کے کلام میں تصوف ، سیاست ، اخلاق ، جنس ، حکمت اور سیر و شکار سب ہی موضوعات پر اشعار ملتے ہیں ۔ خوشحال خان نے پشتو ادب میں تنہا جو اضافہ کیا ہے ان سے پہلے کے تمام شعرا و ادبا کا مجموعی حصہ اس سے کم تھا ۔

خوشحال خان ضلع پشاور کے اکوڑہ نامی قصبہ میں ۱۶۱۳ میں پیدا ہوئے ۔ اُن کے والد ، شہباز خان ، مغل دربار میں منصب دار تھے ۔ ایک منصب دار کا بیٹا ہوتے ہوئے اُن کی اعلیٰ تعلیم و تربیت کا انتظام کیا گیا ۔ وہ فنونِ سپہ گیری میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے ۔ باپ کی وفات کے بعد وہ خٹک قبیلے کے سردار چُنے گئے اور شاہ جہان کی طرف سے منصب دار مقرر ہوئے ۔ شاہ جہان خوشحال خان سے بہت خوش تھا اور اُنھیں جاگیروں اور انعامات سے نوازتا رہا ۔

اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں خوشحال اپنے بعض عزیزوں اور کچھ دوسرے حاسدوں کی سازش سے بادشاہ کے معتوب ہوگئے اور انھیں قلعہ رنتھنبور میں قید کر دیا گیا ۔ ایامِ اسیری میں اُن کا واحد شغل شعر و شاعری تھا ۔ اس دور کے کلام میں وطنِ عزیز کی یاد اور اہل و عیال کا تذکرہ ہے ۔ غزلوں میں کرب اور تلخی جھلکتی ہے ۔

قید سے رہائی کے بعد خوشحال خان مغلوں کے جانی دشمن بن گئے اور مرتے دم تک مغلوں سے برسرِ پیکار رہے - خود اورنگ زیب کو خوشحال خاں کی سرکوبی کے لیے لاہور آنا پڑا اور فوجی مہمات بھیجنی پڑیں - خوشحال خان کی زندگی کے آخری تیس سال بے سر و سامانی اور پریشان حالی میں گزرے - اُن کے عزیز و اقارب حتیٰ کہ بیٹے بھی ساتھ چھوڑ گئے - وہ پٹھان قبائل کو مغلوں کے خلاف اس حد تک مجتمع نہ کر سکے جتنا کہ وہ چاہتے تھے - آخر ۱۶۹۱ میں فوت ہوئے -

خوشحال خان کا کلام سرحد کے پیر و جوان کی زبان پر ہے اور آج دنیا میں کئی زبانوں میں اس کے تراجم ہو چکے ہیں - قیامِ پاکستان سے پہلے خوشحال خاں کی بعض نظمیں انگریزی میں ترجمہ ہو چکی تھیں - ایچ - جی - راورٹی (H. G. Raverty) نے *Selections from the Poetry of the Afghans* میں خوشحال کی نظموں کے ترجمے پیش کیے ہیں - سی - ای - بیڈلف (C. E. Bidluph) نے *Afghan Poetry of the 17th Century* میں بھی خوشحال خاں کا کلام پیش کیا - ۱۸۶۲ میں ای - ہاول ((E. Howell) اور کارڈے (Carde) نے *The Poems of Khushal Khan Khattak* کے نام سے کچھ منظومات کا ترجمہ کیا -

علامہ اقبال نے خوشحال خان کے ان تراجم میں آخرالذکر کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور اُنھیں خوشحال خاں کی حریت پسندی اور جذباتِ حمیت اس قدر پسند آئے کہ اُنھیں اُردو یا فارسی جامہ پہنانے کے لیے تیار ہو گئے - ۲۱ مارچ ۱۹۱۹ کے ایک خط میں نیاز الدین خاں کو لکھتے ہیں :

''افسوس کہ میں پشتو نہیں جانتا ، ورنہ سرحد کی مارشل شاعری کو اُردو یا فارسی لباس پہنانے کی کوشش کرتا -''[1]

پروفیسر محمد شفیع نے خوشحال خان کے بارے میں علامہ اقبال سے رابط قائم کیا تو انھوں نے جواباً لکھا :

''خوشحال کھٹک [ختک] مشہور محبِ وطن پر میں نے ایک مختصر

۱- ''مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں''، ص ۱۸ -

نوٹ لکھا ہے جو 'اسلامک کلچر' حیدر آباد میں شائع ہوگا ۔"[۲]

علامہ اقبال کا یہ نوٹ اور اٹھارہ نظموں کا ترجمہ "اسلامک کلچر" کی اشاعت مئی ۱۹۲۸ میں چھپا ۔ خوشحال خاں کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۳] :

"Throughout his poetry the major portion of which was written in India, and during his struggles with the Mughals, breathes the spirit of early Arabian poetry. We find in it the same simplicity and directness of expression, the same love of freedom and war, the same criticism of life."

۱۹۳۲ میں "جاوید نامہ" شائع ہوا جس میں یہ اشعار ملتے ہیں :

اُشترے یابد اگر افغانِ حُر   با یراق و ساز و با انبارِ دُر
ہمتِ دونش ازاں انبارِ دُر   می شود خوشنود با زنگِ شتر ![۴]

یہ اشعار خوشحال خاں سے ماخوذ ہیں ۔ خوشحال خاں کے اشعار کا ترجمہ یہ ہے :

"افغان کتنے جاہل ، بے قوف اور نکمے ہیں ۔ یہ بوچڑ خانے کے کُتّے ہیں ۔ مغل کے سیم و زر کے لیے بادشاہی ہار بیٹھے ہیں اور مغلوں کے منصوبوں کی ہوس اُن کے دامن گیر ہے ۔ اموال و اسباب سے لدا ہوا اُونٹ اُن کے گھر آیا مگر یہ اُس کے گلے کی گھنٹی کو مالِ غنیمت سمجھ کر اُس کے لیے آپس میں لڑنے لگے ۔"

علامہ اقبال نے "جاوید نامہ" کے متذکرہ اشعار میں خوشحال خاں کے تاثر کو اپنی لَے میں پیش کیا ہے ۔

۲۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، "اقبالنامہ" ، ۱/۲۲ ۔
۳۔ *Islamic Culture* ، مئی ۱۹۲۸ ۔
۴۔ "جاوید نامہ" ، ص ۲۰۷ ۔

نومبر ۱۹۳۳ میں علامہ اقبال ، راس مسعود اور سید سلیمان ندوی حکومتِ افغانستان کی دعوت پر افغانستان کے نظامِ تعلیم کے بارے میں صلاح مشورہ کے لیے وہاں گئے ۔ اس سفر میں علامہ نے پشتو زبان بولنے والوں سے گفتگو کی ، اُن کے افکار و نظریات کا جائزہ لیا اور اُن کی نفسیات کا مطالعہ کیا ۔ پشتو زبان و ادب اور پشتو بولنے والوں سے اُن کا تعلقِ خاطر مزید مضبوط ہوا ۔ اُس کا اظہار جمال الدین و عبدالعزیز کی انگریزی تالیف "افغانستان" کے دیباچے سے ہوتا ہے ۔ علامہ لکھتے ہیں :

"میں افغانوں کا ایک جفاکش اور سخت کوش جان دار قوم کی حیثیت سے احترام کرتا ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ افغانوں کی تاریخ کے سلسلے میں ہندوستان اور افغانستان دونوں جگہ بہت کام کرنا ہے ۔ وہ قوم جس نے محمد غوری ، علاء الدین خلجی ، شیر شاہ سوری ، احمد شاہ ابدالی ، امیر عبدالرحمان خان ، شاہ نادر شاہ اور سب سے بڑھ کر ہمارے زمانے کے سب سے بڑے مسلمان اور عظیم ایشیائیوں میں سے ایک مولانا سید جمال الدین افغانی جیسے لوگوں کو جنم دیا ہے ۔"[5]

افغانوں اور پشتو ادب سے علامہ اقبال کی دلچسپی کا اظہار مولوی نجم الغنی کے نام ایک خط سے بھی ہوتا ہے ۔ مولوی موصوف نے اپنی تالیف "اخبار الصنادید" علامہ کو بھیجی تو اُنھوں نے لکھا :

"۔ ۔ ۔ قومِ افغان کی اصلیت پر آپ نے خوب روشنی ڈالی ہے ۔ کشامرہ غالباً اور افاغنہ یقیناً اسرائیلی الاصل ہیں ۔ قاضی امیر احمد شاہ رضوانی جو خود افغان ہیں ایک دفعہ مجھ سے فرماتے تھے کہ لفظ 'فغ' قدیم فارسی میں بمعنی 'بت' آیا ہے اور افغان میں الف سالبہ ہے ۔ چونکہ ایران میں بود و باش رکھنے کے وقت افغان بت پرست نہ تھے اس واسطے ایرانیوں نے اُنھیں افغان کے نام سے موسوم کیا ۔

"میرے خیال میں حال کی پشتو زبان میں بہت سے الفاظ عبرانی اصل کے موجود ہیں ۔ اگر تحقیق کی جائے تو مجھے یقین ہے نہایت بار آور ہوگی ۔"[6]

۵۔ دیباچہ "افغانستان" بحوالہ "ماہِ نو" اپریل ۱۹۵۹ ، ص ۲۲ ۔
۶۔ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، "انوارِ اقبال" ، ص ۲۸۳ ۔

۱۹۳۵ میں ''بالِ جبریل'' شائع ہوئی ۔ ''بالِ جبریل'' میں پانچ شعروں کی ایک مختصر نظم ''خوشحال خاں کی وصیت'' کے عنوان سے درج ہے :

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم کہ ہو نام افغانیوں کا بلند
محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند !
مغل سے کسی طرح کم تر نہیں قہستاں کا یہ بچہ ٔ ارجمند
کہوں تجھ سے اے ہم‌نشیں دل کی بات وہ مدفن ہے خوشحال خاں کو پسند
اڑا کر نہ لائے جہاں بادِ کوہ مغل شہسواروں کی گردِ سمند !

اس نظم کے ذریعے اقبال نے پہلی بار خوشحال خاں کو اُردو خواں طبقہ سے متعارف کرایا ۔ اس بات کا اُنھیں خود بھی احساس ہے ۔ حاشیے میں مندرجہ ذیل تعارفی تحریر لکھی ہے :

"خوشحال خاں خطک پشتو زبان کا مشہور وطن دوست شاعر تھا جس نے افغانستان کو مغلوں سے آزاد کرانے کے لیے سرحد کے افغانی قبائل کی ایک جمعیت قائم کی ۔ قبائل میں صرف آفریدیوں نے آخر دم تک اُس کا ساتھ دیا ۔ اُس کی تقریباً ایک سو نظموں کا انگریزی ترجمہ ۱۸۶۲ میں لنڈن میں شائع ہوا تھا ۔''[۷]

علامہ چونکہ پشتو زبان نہ جانتے تھے اور اُن کا ترجمہ انگریزی کی وساطت سے تھا ، اس لیے علامہ انگریزی سے آزاد ترجمہ کرتے ہوئے بجا طور پر محسوس کرتے ہوں گے کہ ترجمہ در ترجمہ میں خوشحال خاں کے خیالات سے کس قدر انحراف ہو سکتا ہے ۔ چنانچہ انھوں نے "فرضی نام'' سے خوشحال خاں کے افکار پیش کرنے شروع کیے ۔

''بالِ جبریل'' کے بعد ۱۹۳۶ میں ''ضربِ کلیم" شائع ہوئی جس میں ''محراب گل افغان کے افکار" کے عنوان سے اشعار لکھے گئے ہیں ۔ ان اشعار میں اگرچہ عصری مسائل کی جھلک پائی جاتی ہے مگر ان کی روح خوشحال خاں کے کلام سے مستعار ہے :

۷۔ ص ، ۲۰۶ ۔

اے مرے فقرِ غیور فیصلہ تیرا ہے کیا
خلعتِ انگریز یا پیرہنِ چاک چاک !

• • •

گرچہ مکتب کا جواں زندہ نظر آتا ہے
مردہ ہے ! مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس !
پرورش دل کی اگر مدِ نظر ہے تجھ کو
مردِ مومن کی نگاہِ غلط انداز ہے بس !

• • •

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کوہستانی !

• • •

اے شیخ بہت اچھی مکتب کی فضا لیکن
بنتی ہے بیاباں میں فاروقی و سلمانی !
صدیوں میں کہیں پیدا ہوتا ہے حریف اس کا
تلوار ہے تیزی میں صہبائے مسلمانی !

''ضربِ کلیم'' کی اشاعت پر ''محرابِ گل افغان'' نام سے لوگ چونکے کہ یہ حضرت کون ہیں ۔ جناب عرشی امرتسری نے استفسار کیا ۔ ۱۰ دسمبر ۱۹۳۶ کے مکتوب میں علامہ اُنھیں لکھتے ہیں ۔ ''محرابِ گل محض فرضی نام ہے ۔''[۸]

علامہ اقبال اور خوشحال خاں کا تفصیلی تقابلی مطالعہ اور تجزیہ اس مختصر سے مقالے میں ممکن نہیں ، تاہم سرسری طور پر باز ، عقاب اور شاہین کی تشبیہ کا ذکر ضروری ہے ۔ دونوں شعرا نے اس پرندے کو ''علامت'' (symbol) کے طور پر استعمال کیا ہے ۔ خوشحال خاں کے ہاں ''باز'' یا ''شاہین'' محض کھرے ذاتی مشاہدے کا تاثر ہے مگر اقبال کے کلام میں یہ ''علامت'' زیادہ واضح اور نکھرے ہوئے انداز میں سامنے آئی ہے ۔

خوشحال خاں ''باز'' کی تعریف اس لیے کرتے ہیں کہ اُنھیں یہ

۸- شیخ عطا اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۲۰۳ -

صفات اس میں نظر آتی ہیں :

(۱) وہ انتہائی بلندیوں میں پرواز کرتا ہے اور یہ عروج و ارتقا کی علامت ہے ۔

(۲) باز اپنا شکار آپ تلاش کرتا ہے ۔ کسی کا دریوزہ گر نہیں ۔ یہ خود اعتمادی اور غیرت کی علامت ہے ۔

(۳) باز نہایت بلند پہاڑوں میں بسیرا کرتا ہے جو اُس کی آزاد منشی اور بلند ہمتی کی نشانی ہے ۔

''زبورِ عجم'' کی اشاعت (۱۹۲۷) تک علامہ اقبال کے کلام میں شاہین اور عقاب کے صرف جھپٹنے اور تیز نگاہی کے اوصاف کا پتا چلتا ہے اور ان اوصاف کا تذکرہ بعض فارسی شعرا نے کیا ہے ، مگر ''بالِ جبریل'' (۱۹۳۵) میں شاہین اپنے جملہ اوصاف کے ساتھ دکھائی دیتا ہے ۔ ''شاہین'' کے اوصاف اقبال کے الفاظ میں یہ ہیں :

(۱) خود دار اور غیرت مند ہے کہ اَور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا ۔

(۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا ۔

(۳) بلند پرواز ہے ۔

(۴) خلوت پسند ہے ۔

(۵) تیز نگاہ ہے ۔

اس پس منظر میں ''بالِ جبریل'' کی نظم ''شاہین'' کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے مفکرانہ انداز پر خوشحال خان کا کس قدر گہرا اثر ہے :

کیا میں نے اُس خاکداں سے کنارا — جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ !
بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجکو — ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ !
نہ بادِ بہاری نہ گلچیں نہ بلبل — نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ !
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم — ادائیں ہیں اُن کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری — جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ

حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ !
جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ !
یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ !
پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں
کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ !

حبیب کیفوی

کشمیر کی ایک اقبال شناس شخصیت

(منشی سراج الدین احمد)

برِصغیر میں جہاں بھی اُردو زبان بولی ، سمجھی ، پڑھی اور لکھی جاتی ہے وہاں کے پڑھے لکھے لوگ علامہ اقبال اور ان کے کلام سے مانوس ہیں ۔ بیسویں صدی کی پہلی دہائی سے ہی جب کہ ان کی شاعری ابھی ابتدائی دور میں تھی ان کی قدر و منزلت شروع ہو چکی تھی ۔ وہ اس دور کے بچوں کے بھی محبوب شاعر تھے ۔ بچوں کے نصاب میں ان کی نظمیں شامل تھیں جو اتنی دل کش تھیں کہ بچوں کو زبانی یاد ہو جاتی تھیں (یہ نظمیں ''بانگِ درا'' میں شامل ہیں) ۔ ان کا کلام ''مخزن'' میں شائع ہونے لگا تو ان کے کلام کے قدر دانوں اور اقبال شناسوں کا حلقہ وسیع ہوگیا ، لیکن جب ان کے کلام کے یکے بعد دیگرے مجموعے چھپے تو ان کی شہرت برِ صغیر تک محدود نہ رہی ، ساری دنیا میں ان کے افکار کی قدر ہونے لگی ۔ ہر ملک میں اقبال شناسوں کا حلقہ پیدا ہو گیا ۔ چنانچہ دنیا کی کئی زبانوں میں ان کے کلام کے تراجم چھپ چکے ہیں اور ان پر تحقیقاتی کام ہو رہے ہیں ۔

کشمیر بھی کسی ملک سے پیچھے نہیں رہا ۔ یہاں بھی اقبال شناسوں کی کمی نہیں تھی ۔ یہ خطہ تو ہمیشہ علم و ادب کا گہوارہ رہا ۔ خطے کی رعنائی کے اعتبار سے فطرتاً اس ملک کے باشندوں کو علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کی دوسری شاخوں سے گہری رغبت رہی ہے ۔ پھر اقبال ایسے بے مثال شاعر کے فن سے کیسے بے گانہ رہ سکتے تھے !

کشمیر میں اقبال شناسی میں کشمیر ریذیڈنسی کے میر منشی سراج الدین احمد کو جو مقام حاصل تھا ، اس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا ۔ کشمیر ریذیڈنسی کے دفاتر سردیوں میں سری نگر سے سیالکوٹ آ جاتے تھے ۔ سیالکوٹ کے قیام کی وجہ سے علامہ اقبال سے ان کے گہرے مراسم تھے اور یہ رشتۂ محبت و عقیدت علامہ کے آخری ایام تک قائم رہا ۔

منشی سراج الدین باغ و بہار شخصیت کے مالک تھے ۔ انھوں نے نصف صدی تک خطۂ رنگ و بو کی علمی ، ادبی اور ثقافتی مجلسوں کو گرمائے رکھا اور

ع ہے وہ رونق محفل جس انجمن میں رہے

وہ اپنی ذات میں ایک انجمن تھے ۔ جب تک زندہ رہے خود ہنسے اور دوسروں کو ہنسایا ۔ اس طرح ان کی شگفتہ مزاجی اور شگفتہ بیانی ان کے حلقۂ احباب کے لیے مستقل سہارا بنی رہی ۔ انھیں قدرت نے بہت سی خوبیوں سے نوازا ہوا تھا ۔ بلا کا حافظہ پایا تھا ۔ حاضر جوابی اور بذلہ سنجی میں ان کا کوئی جواب نہیں تھا ۔ ان کا عزیز سے عزیز دوست بھی ان کے لطیف مزاح کی زد سے محفوظ نہیں تھا ، بلکہ زد پر آنے والے احباب نے بھی ان کے مزاح کا لطف اُٹھایا ۔

وہ کالج کی تعلیم کو ادھورا چھوڑ کر ۱۸۹۲ میں اسلامیہ ہائی سکول ، شیرانوالہ گیٹ ، لاہور ، میں بطور مدرس ملازم ہو گئے ، لیکن چند ہی مہینوں کے بعد ہیڈ ماسٹر سے ان بن ہو گئی اور ملازمت کو خیر باد کہہ دیا ۔ اتفاق سے ایک روز لاہور میں علامہ میر حسن مرحوم کے فرزند ڈاکٹر تقی سے ان کی ملاقات ہو گئی جو گورنر پنجاب کے سٹاف میں تھے اور ان سے منشی صاحب کے دیرینہ مراسم بھی تھے ۔ باتوں باتوں میں سکول کی نوکری چھوڑنے کا ذکر آ گیا تو ڈاکٹر تقی نے انھیں بتایا کہ کشمیر ریذیڈنسی میں چند آسامیاں خالی ہیں ۔ وہ اس کے لیے درخواست دے دیں اور اس سلسلے میں ان کے والد علامہ میر حسن سے ملیں ، کیونکہ ریذیڈنٹ کشمیر سے ان کے بڑے اچھے تعلقات ہیں ۔ ریذیڈنٹ کشمیر کو فارسی ادب کا بڑا ذوق تھا اور اسی ذوق کی بدولت وہ علامہ میر حسن

سے عزت و احترام سے ملتا تھا ۔ منشی سراج الدین سیالکوٹ پہنچے اور علامہ سے سفارش کی استدعا کی ۔ علامہ بڑی خندہ پیشانی سے پیش آئے اور ان کی سفارش سے ریذیڈنسی میں ملازمت مل گئی جہاں وہ اپنی خدا داد صلاحیتوں کی وجہ سے میر منشی کے منصب پر پہنچ گئے ۔ شعر و سخن کا ذوق حدِ کمال تک پہنچا ہوا تھا ۔ اُردو اور فارسی کے ہزاروں اشعار انھیں یاد تھے ۔ خود بھی شعر کہتے تھے لیکن تفریحاً ۔ اپنے کلام کو وہ افکارِ ہنگامی کہا کرتے تھے ۔ ان کا مجموعۂ کلام جو ان کے ہاتھ سے بڑا خوش خط لکھا ہوا ہے ان کے صاحب زادے امیر الدین کے پاس میں نے دیکھا ہے ۔ اس میں غزلیں بھی ہیں ، لیکن زیادہ تر دوستوں کے سہروں اور تہنیت ناموں پر مشتمل ہے ۔ اُن کے کلام کا وہ حصہ بہت دلچسپ ہے جس میں طنز و مزاح کا رنگ ہے ، مثلاً ان کے ایک ہم مجلس اور دوست ریاست میں اچھے عہدے پر فائز تھے اور سیاہ فام تھے ۔ اس کے ساتھ انھیں شدید قسم کی دین داری کا بھی دعویٰ تھا اور معمولی معمولی باتوں پر لوگوں کو کافر بناتے رہتے تھے ۔ منشی صاحب بھی ان کے فتووں سے محفوظ نہیں رہتے تھے ۔ آخر منشی صاحب کے ترکش سے بھی مزاح کے چند تیر نکل کر ان کے سینے میں پیوست ہوگئے ۔ اسی طرح منشی صاحب نے اگلا پچھلا حساب چکا لیا :

سوادِ خامہ کیوں ظلمت فشاں ہے — کسی زنگی کی لکھنی داستاں ہے
چہ زندگی منکر از اعجاز پیری — چہ زنگی منحرف از دستگیری
بظاہر گرچہ او اُلفت شعار است — مگر در کینہ افزوں تر ز مار ست

منشی صاحب کو گو بدیہہ گوئی میں بھی ملکہ حاصل تھا ، اس کے باوجود وہ اپنے آپ کو شاعر کہلانے سے گریز کرتے تھے ۔

فروری ۱۹۱۰ء میں انجمن اسلامیہ سیالکوٹ کے جلسے میں میاں سر محمد شفیع صدرِ مجلس تھے ۔ آپ نے فی البدیہہ ذیل کے قطعات کہہ کر داد سمیٹی :

رتبہ ہماری قوم کا یا رب رفیع ہو
چھوٹے بڑے کی سب کی نظر میں وقیع ہو

دنیا کے مخصموں کا ہمیں ڈر نہیں رہا
کیا غم ہمیں جو اپنا محمد شفیع ہو

اسی جلسے میں اللہ یار خان جوگی بھی موجود تھے جنھیں وہ اپنا شاگرد ظاہر کرتے تھے - ایک قطعہ میں کہا :

جوگی کے در معنی پہ سب لوگ ہیں مفتون
کیا شعر دلآویز ہیں کیا تازہ ہیں مضمون
ہم دونوں سے یہ بزم بنی خطۂ یونان
میں اس کا ارسطو ہوں تو وہ میرا فلاطون

کشمیر میں علمی اور ادبی جماعتوں کو ہمیشہ ان کی سرپرستی حاصل رہی - انھوں نے کشمیر میں اردو کی ترویج و ترقی میں نصف صدی تک بڑی سرگرمی سے کام کیا - نئے لکھنے والوں کی حوصلہ افزائی کی - چنانچہ ان کی مشفقانہ سرپرستی نے کشمیر میں نئے لکھنے والوں کی ایک کھیپ تیار کر دی تھی -

منشی صاحب کو مطالعے کا بے حد شوق تھا اور یہ شوق ان کی زندگی بھر کا معمول رہا - شام کو احباب سے مجلس آرائی کے بعد بستر پر بیٹھے بیٹھے مطالعہ کرتے رہتے - کھانا بھی وہیں کھاتے اور مسلسل تین چار گھنٹے بلا ناغہ مطالعہ میں صرف کرتے - ان کے کتب خانے میں تین چار ہزار کے قریب کتابوں کا ذخیرہ تھا جن میں سے ڈیڑھ سو کے قریب عربی و فارسی کے نادر قلمی نسخے تھے جو انھوں نے کشمیر اور وسط ایشیا کے ملکوں سے فراہم کیے تھے - ان میں کئی نسخے ایسے تھے جو زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئے تھے - انھوں نے ان میں سے کئی نسخے عجائب گھر لندن لائبریری کی نذر کر دیے تھے - لائبریری کے ایجنٹ نایاب کتابوں کی تلاش میں کشمیر کی سیاحت پر آتے تھے تو وہ ان کے نسخوں کا جائزہ لیتے رہتے - وہ بھی کوئی نیا نسخہ حاصل کرتے تو لائبریری کے منتظموں کو اطلاع دے دیتے اور ان کی یہ اطلاع قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی - اس طرح کلکتہ لائبریری کے منتظمین سے بھی سلسلۂ مراسلت جاری رہتا -

کتابوں کے سلسلے میں بڑے سخت واقع ہوئے تھے ۔ دوسروں کا تو کیا ذکر اپنے عزیز ترین دوستوں تک کو اگر کوئی کتاب عاریتاً دیتے تو باقاعدہ رجسٹر پر اس کا اندراج کرتے اور واپسی کی تاریخ اور وقت بھی لکھ لیتے ، لیکن جب تاریخ مقررہ پر کتاب واپس نہ پہنچتی تو اگلے روز اپنے ملازم کو بھیج کر کتاب منگوا لیتے ۔

کتابوں سے ان کا شغف عشق کی حد تک پہنچا ہوا تھا ۔ ۱۹۰۳ میں جب سری نگر ایک قیامت خیز سیلاب سے دو چار ہوا تو جہاں دوسرے لوگ اپنے مال و اسباب اور خورد و نوش کی اشیا محفوظ جگہوں پر پہنچا رہے تھے منشی صاحب کو اپنی کتابوں کے ذخیرے کو محفوظ کرنے کی فکر تھی ۔ انھوں نے سب سے پہلے کتابوں کو محفوظ جگہ پہنچانے کا بندوبست کیا اور باقی سامان کو موخر رکھا ۔

وہ بڑے غور سے مطالعہ کرنے کے عادی تھے اور کسی کتاب کے مطالعے کے بعد اپنے تاثرات یادداشت کے طور پر کتاب کے حاشیہ پر درج کر دیا کرتے تھے ۔ ملازمت سے سبک دوش ہونے کے بعد محلہ نو پورہ سری نگر میں اپنا مکان بنوایا جس میں بڑے اہتمام سے کتب خانے کے لیے ایک الگ کمرہ تعمیر کرایا جس کی تمام کتابیں ۱۹۴۷ کے انقلاب کے بعد کشمیر یونیورسٹی کی تحویل میں چلی گئیں ۔ اس طرح کتابوں کا یہ نادر ذخیرہ دست بُردِ زمانہ سے بچ گیا اور اس سے کشمیر کا علم دوست طبقہ اب استفادہ کر رہا ہے ۔

ان کے کتب خانے کی ہر کتاب پر انگریزی میں طبع شدہ چٹ چسپاں ہوتی تھی اور کتاب کا نمبر درج ہوتا تھا ۔ انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) دہلی نے اکتوبر ۱۹۳۸ میں سہ ماہی رسالہ "اُردو" کا اقبال نمبر شائع کیا ۔ رسالے کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۴۰ میں کتابی شکل میں منظرِ عام پر آیا جو اعلیٰ پایہ کے مضامین کے اعتبار سے لا جواب ہے ۔ اقبال نمبر کا یہ دوسرا ایڈیشن منشی صاحب کے زیرِ مطالعہ رہا ہے جن پر ان کے کتب خانے کی چٹ اور کتاب کا نمبر ۱۷۸۷ درج ہے ۔ اس کتاب کے مطالعے کے بعد منشی صاحب نے چار مضامین کے متعلق اپنے تاثرات مضامین کے خاتمے پر درج کیے ہیں جن سے ان کے اندازِ مطالعہ اور اقبال شناسی کا وافر ثبوت ملتا ہے ۔

''رومی، نطشے اور اقبال'' پر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، پروفیسر جامعہ عثمانیہ ، کا طویل مضمون ہے جو صفحہ ۵۵ سے صفحہ ۱۰۵ پر پھیلا ہوا ہے ۔ منشی صاحب اس مضمون کے مطالعہ کے بعد مضمون کے نیچے خالی جگہ پر اپنے تاثرات درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''ڈاکٹر عبدالحکیم کو مولانا روم کے کلام پر اچھا عبور ہے ۔ چنانچہ انھوں نے رومی کے فلسفہ' ما بعدالطبیعیات پر کتاب لکھی اور علمائے جرمن سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی ۔ علیٰ ہذا حکیم جرمن زبان جانتا ہے اور نطشے کے فلسفے کا اچھی طرح مطالعہ کر چکا ہے ۔ وہ خود علامہ اقبال کا ہم عصر اور شاگرد ہے ، اس لیے اس نے تینوں مفکرین کے کلام پر اچھا مضمون لکھا ہے اور ان کے خیالات کی یگانگت کو خوب اُجاگر کیا ہے ۔ مگر مضمون پڑھنے کا فی الجملہ اثر یہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے رومی اور نطشے سے ہی اخذِ خیالات کیا ہے ۔ اس اثر کو رفع کرنے کے لیے عبدالحکم نے اپنے مضمون کا خاتمہ علیحدہ خوب لکھا ہے جس سے اقبال کے علوِ مراتب کو برقرار رکھنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے" [آخر میں سراج الدین احمد ۔ بشیر آباد (سری نگر ۲۷ جون ۱۹۰۰ درج ہے] ۔

کتاب کا دوسرا مضمون ''اقبال اور آرٹ'' ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب ، ڈی لٹ ، پیرس ، کا لکھا ہوا ہے ۔ صفحہ ۱۰۶ سے صفحہ ۱۹۲ تک اس کا پھیلاؤ ہے ۔ اس مضمون پر منشی صاحب نے مضمون کے آخر پر جو یادداشت لکھی ہے وہ یہ ہے :

"ڈاکٹر یوسف حسین خاں کا یہ مضمون فلسفہ و ادب کی ایک مستقل کتاب سے کم نہیں جس میں فاضل مصنف نے علامہ اقبال کے ادب کے آرٹ پر نہایت دل زیب روشنی ڈالی ہے ۔ علامہ مرحوم کے کلام پر بہت سی مصترفانہ تنقیدیں شائع ہو چکی ہیں مگر یہ تنقید یگانہ رنگ میں ہے جس میں علامہ مرحوم کے کلام کا نہایت ہی لطیف انتخاب دیا گیا ہے ۔ علامہ مرحوم کی بلند فطرت ، قوتِ جذب و عشق اور خالص عشقِ خلاقِ فطرتِ انسانی کی لا انتہا وسعت کا صحیح رنگ دیکھنا ہو تو اس مضمون کا پڑھ لینا کافی ہے ۔ کوئی شک نہیں کہ اقبال اور کلامِ اقبال پر بہت مبسوط کتابیں لکھی جائیں گی مگر ان کے ابتدائی میل و فرسخ کے نشان ایسے مضامین ہی ہوں گے ۔ آرٹ کی تفصیل بہت ہی مشکل تھی مگر

مصنف نے کمال باریک بینی اور شگفتہ بیانی سے اس کی تشریح کلامِ اقبال کے تحت میں کی ہے (۲۹ جون ۴۰ء) ۔"

اقبال نمبر کا تیسرا مضمون "اقبال کا تصورِ زماں" ہے جسے سید بشیر الدین احمد صاحب ، بی ۔ ای ۔ ارکونم ، نے تحریر کیا ہے ۔ اس کے آخر میں منشی صاحب لکھتے ہیں :

"یہ مضمون نہایت عمیق و پُر مغز ہے اور ادراکِ زمان کے لیے عمیق خوض و مراقبے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے ۔ فلسفۂ قدیم و جدید کے طویل مطالعے کے بعد فلسفۂ زمان کسی قدر سمجھ میں آ سکتا ہے ۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ اقبال اس تمام مطالعے کے بعد قرآنی نظریۂ پر پہنچا ہے جس کا ذکر اس نے اپنے فلسفی لیکچروں میں تفصیل سے کیا ہے مگر ایسے مسائل درمیانہ درجے کے تعلیم یافتہ لوگوں کی دماغی یا قلبی گرفت میں ذرا مشکل سے آتے ہیں (۱۹۴۰-۷-۱) ۔"

اقبال نمبر کا چوتھا مضمون علامہ اقبال کی "آخری علالت" پر جناب سید نذیر نیازی کا لکھا ہوا ہے جس پر منشی صاحب نے صرف ڈیڑھ سطر میں اس کی تعریف کی ہے ۔ لکھتے ہیں :

"الحق کہ نیازی صاحب کا یہ مضمون بہت قیمتی معلومات سے بھرا ہوا ہے ۔ (۱۹۴۰-۷-۱) ۔"

اقبال نمبر کا تیسرا اور چوتھا مضمون منشی صاحب نے ایک ہی نشست میں پڑھا ہے کیونکہ ان دونوں مضامین کے آخر میں ایک ہی تاریخ درج ہے ۔

اقبال نمبر کے مضامین کے متعلق منشی صاحب کے تاثرات پڑھ کر ان کے علم و فضل اور ذوقِ مطالعہ کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے ۔ اس لیے ان کے تاثرات بطورِ تبرک اس تحریر میں شامل کر دیے ہیں ۔

منشی صاحب کی شخصیت بڑی رعب دار اور آواز پاٹ دار تھی ۔ کسی جلسے یا مشاعرے میں تقریر کرتے یا شعر پڑھتے تو دور و نزدیک سنائی دیتی ۔ بھاری بھرکم جسم تھا ۔ اس پر شہریوں نے ان کی

شخصیت کو اور بھی دل آویز اور باوقار بنا دیا تھا ۔ وہ جس جلسے یا مشاعرے میں جاتے صدرات کی کرسی ان کی منتظر ہوتی اور ہر محفل میں وہ اپنی دلچسپ شخصیت، سخن فہمی اور حاضر جوابی کی بدولت چھا جاتے۔

عبدالحمید سالک مرحوم ''نیازمندان لاہور'' کے عنوان سے ہفت روزہ ''چٹان'' کی ۲۷ فروری ۱۹۵۶ کی اشاعت میں ان کی صدارت کا ایک واقعہ لکھتے ہیں جسے انھوں نے اپنی تصنیف ''سرگزشت'' میں بھی درج کیا ہے :

''بزمِ ادب پنجاب کے مشاعرے بہت شگفتہ اور با رونق ہوتے تھے ۔ سالک ، حفیظ اور ہری چند اختر تو مستقل شاعر تھے ۔ ایک دو دفعہ سید احمد شاہ بخاری نے بھی اپنا کلام سنایا اور علاوہ بریں بہت اچھے اچھے خوش گو شعرا اس مشاعرے میں شریک ہوتے تھے ۔ ایک اجلاس کی صدارت کے لیے حفیظ صاحب منشی سراج الدین صاحب ، میر منشی ریذیڈنسی کشمیر ، کو کہیں سے گھیر گھار کر لے آئے ۔ منشی سراج الدین نہایت باغ و بہار آدمی تھے۔ جسٹس میاں شاہ دین ، میر غلام بھیک نیرنگ ، چوہدری خوشی محمد ناظر ، مولوی محرم علی چشتی ، منشی محمد الدین فوق ، اور دوسرے بزرگوں سے ان کا گہرا تعلق تھا ۔ کشمیر میں یہ سب لوگ جمع ہو جایا کرتے تھے اور ہر سال بہت بھر پور مجلسیں رہا کرتی تھیں ۔ میر منشی صاحب کو بلا مبالغہ اُردو اور فارسی کے ہزارہا اشعار یاد تھے اور لطف یہ کہ ایک ایک مضمون پر بیسیوں اشعار بے تکلف سنا دیا کرتے تھے ۔ موقع و محل کی مناسبت سے اشعار پڑھ دینا ان کا ایسا خاصہ تھا جس کی مثال ان کے سوا اورکہیں نظر نہیں آتی ۔ ہمارے مشاعرے کے صدر ہوئے تو کلماتِ صدارت میں فرمایا : 'میں سالک صاحب کو ان کے بچپن سے جانتا ہوں اور ان کے والدِ محترم کی خدمت میں مجھے نیاز حاصل تھا اور میں ننھے سالک کو دیکھ کر اس زمانے میں کہا کرتا تھا :

بالائے سرش ز ہوش مندی   می تافت ستارۂ بلندی

'آج دیکھتا ہوں کہ وہ پنجاب کی بزمِ ادب کے صدر نشیں ہیں ۔ بقولِ حافظ :

ستارۂ بدرخشید و ماہِ مجلس شد   دلِ رمیدۂ ما را انیس و مونس شد

اور یہ حفیظ جالندھری ! پانچ چھ جماعتیں پڑھ کر مدرسے سے بھاگ گئے ، لیکن آج ہمارے ملک کے ممتاز شاعر ہیں ۔ بقولِ حافظ :

نگار ما کہ بمکتب نرفت و خط ننوشت
بغمزہ مسئلہ آموزِ صد مدرس شد

اور اب مجھے دیکھیے ، کوہستانِ کشمیر کا رہنے والا لاہور میں اپنے بعض معاملات کے لیے در بدری کر رہا تھا کہ حفیظ صاحب نے پکڑ کر کرسیٔ صدارت پر بٹھا دیا ۔ بقولِ حافظ :

بہ صدرِ مصطبہ ام می نشاند اکنوں دوست
گدائے شہر نگہ کن کہ میرِ مجلس شد'

''غرض منشی صاحب نے حافظ کی ایک پوری غزل موقع و محل کی مناسبت کے ساتھ استعمال کر لی ۔ مشاعرہ داد و تحسین کے غلغلوں سے ہنگامہ زار بن گیا ۔ اس کے بعد جب شعرا نے اپنا کلام سنانا شروع کیا تو منشی صاحب رک نہ سکتے تھے ۔ جہاں کہیں کسی شاعر نے کوئی ایسا شعر پڑھا جس کا مضمون پرانے شعرا کے کلام میں بھی موجود ہوا منشی صاحب جھٹ کھڑے ہوئے اور اس مضمون کے آٹھ دس شعر فارسی اور اُردو میں سنا دیے اور یہ قصہ اتنا حد سے چلا کہ مجھے بار بار منشی صاحب کو روکنا پڑتا تھا کہ شاعر کو غزل تو پڑھنے دیجیے ۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ شرکائے مشاعرہ منشی صاحب کے اس تبحر کی وجہ سے بے حد محظوظ اور مستفید ہوئے تھے ۔''

علامہ اقبال منشی صاحب کے ذوقِ ادب اور سخن فہمی کے بڑے معترف تھے ۔ چنانچہ وقتاً فوقتاً انھیں اپنا تازہ کلام اپنے ہاتھ سے نقل کر کے بھیجتے رہتے تھے اور ایک سخن شناس کی داد کا لطف اُٹھاتے تھے ۔ "پرندے کی فریاد'' اور کئی دوسری نظمیں اور غزلیں مرحوم کے ورثا کے پاس بطورِ تبرک محفوظ تھیں جن کا ۱۹۴۷ کے انقلاب کے بعد کچھ پتا نہ چلا ۔ جب "اسرارِ خودی'' شائع ہوئی تو ایک جلد ان کو بھی تحفۃً بھیجی ۔ منشی صاحب ان دنوں گلمرگ میں تھے ۔ وہیں سے اُنھوں نے مثنوی پر تبصرہ کر کے بھیج دیا ۔ اتفاق سے وہ تبصرہ جو نجی خط کی شکل میں تھا لاہور کے کسی روزنامہ میں چھپ گیا ۔ اس تبصرے میں ہندوستان کے سیاسی امور بھی زیرِ بحث آ گئے تھے ۔ منشی صاحب کی نظر سے یہ مطبوعہ خط گزرا تو انھیں بڑی کوفت ہوئی اور انھوں نے علامہ کو دوستانہ شکایت کرتے ہوئے لکھا کہ وہ نجی خط تھا ، اس کی اشاعت

مقصود نہ تھی جب کہ میں انگریز کا ملازم ہوں ، مزید برآں انگریز کے پولیٹیکل محکمے سے وابستہ ہوں ۔ جواب میں علامہ اقبال نے خط کی اشاعت سے اپنی لاعلمی کا اظہار کرتے ہوئے معذرت چاہی ۔ اس طرح یہ بات آئی گئی ہو گئی ۔

منشی صاحب کے فرزند مسٹر امیر الدین کا بیان ہے کہ ۱۹۳۶ میں ایک انگریز مستشرق بریگیڈیر جنرل ٹیوٹ جو انڈین آرمی سے ریٹائر ہو گئے تھے علامہ اقبال سے ملے ۔ ان کو فارسی ادب کا بڑا ذوق تھا اور وہ ''جاوید نامہ'' کا ترجمہ اور شرح انگریزی میں کرنا چاہتے تھے ۔ انگریز مستشرق نے خواہش ظاہر کی کہ علامہ ان کے ہمراہ کشمیر چلیں اور دو تین ماہ وہاں قیام کریں تا کہ وہ ان سے اپنے منصوبے میں ان کی استمداد حاصل کریں ۔ علامہ اپنی مصروفیتوں کی وجہ سے اس دعوت کو قبول نہ کر سکے ۔ البتہ انھوں نے منشی سراج الدین کے نام تعارفی خط لکھ دیا کہ آپ بریگیڈیر جنرل صاحب کو ''جاوید نامہ'' کی مطلب فہمی میں مدد دیں ۔ منشی صاحب نے علامہ کی اس خواہش کا احترام کیا اور بڑی خندہ پیشانی سے مہمان کا خیر مقدم کیا اور انھیں مکمل تعاون کا یقین دلایا ۔ چنانچہ یہ معمول ہو گیا کہ جنرل صاحب صبح سویرے منشی صاحب کے بنگلہ پر پہنچ جاتے اور منشی صاحب انھیں ''جاوید نامہ'' کے مفہوم سمجھنے میں مدد دیتے ۔ اس سلسلے میں بحث بھی ہوتی ۔ اتنے میں منشی صاحب کے دفتر جانے کا وقت ہو جاتا ۔ وہ ناشتہ بھی کرتے جاتے اور اشعار کی تشریح بھی جاری رہتی ۔ کوئی نکتہ جو جنرل صاحب کے ذہن میں نہ ہوتا سمجھ میں آ جاتا تو نہ صرف خوشی سے جھوم اُٹھتے بلکہ اُٹھ کر ناچنے بھی لگتے اور اس خوشی میں بادۂ احمر کا جام بھی لنڈھا لیتے جو وہ تھرموس میں بھر کر ساتھ لاتے تھے ۔

منشی صاحب دفتر جاتے تو جنرل صاحب بھی اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جاتے ، لیکن اکثر اوقات منشی صاحب کی تشریحات قلم بند کرنے کے لیے کمرے میں بیٹھے رہتے ۔ اشعار کے مفہوم اور تشریح کے دوران کبھی کبھی کسی مسئلے پر اختلاف بھی رونما ہو جاتا تو اس صورت میں علامہ سے رجوع کیا جاتا اور علامہ عام طور پر منشی صاحب کی وضاحت سے

اتفاق کرتے ۔ اس طرح لگا تار تین مہینے یہ نشستیں جاری رہیں اور جب کام تکمیل کو پہنچ گیا تو جنرل صاحب بڑے مطمئن ہو کر واپس چلے گئے ۔ وہ منشی صاحب کی سخن فہمی اور اقبال شناسی کا بہت گہرا نقش لے کر گئے ۔ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کا منصوبہ جو پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تھا زیور طبع سے بھی آراستہ ہوا یا نہیں ۔

ریاستوں میں ریذیڈنسی کے عملے کی بڑی پوزیشن ہوتی تھی ۔ منشی صاحب نے میر منشی کی حیثیت سے کم و بیش پچاس سال ملازمت میں گزار دیے ۔ کچھ منصب کی مناسبت سے اور کچھ ان کی اپنی دل کش شخصیت کے اعتبار سے ان کے تعلقات کا دائرہ بہت وسیع تھا ۔ برصغیر کے شاعروں اور ادیبوں کے علاوہ کئی راجوں ، مہاراجوں اور نوابوں سے بھی ان کے بڑے خوش گوار تعلقات تھے ۔ وہ اپنے منصب کو نبھانا خوب جانتے تھے ۔ چاہتے تو ہندوستان میں اچھے اچھے عہدوں پر فائز ہو سکتے تھے لیکن کشمیر کی محبت ان کے دل میں اتنی جا گزیں رہی کہ وہ اپنے منصب پر ہی قناعت کر کے بیٹھے رہے لیکن کشمیر سے جدا ہونا گوارا نہ کیا ، اس لیے کہ :

ع فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے

ایسی نعمتیں انھیں کسی دوسری جگہ کہاں میسر آ سکتی تھیں ! "انجمن مفرح القلوب" کے جلسوں کی دلچسپیاں اور کشمیر کے باغات کی سیر کہاں نصیب ہو سکتی تھی ! انجمن مفرح القلوب کشمیر کی ایک ثقافتی اور ادبی جماعت تھی جس میں ریذیڈنسی اور حکومت کے اعلیٰ مسلمان افسر شامل تھے ۔ ہر اتوار کو باغوں اور ڈل کی باجماعت سیر کرتے ۔ اس سیر و تفریح میں موسیقی کا حصہ بھی ہوتا اور شعر و سخن کا رنگ بھی جمتا ۔ برصغیر کی بڑی بڑی شخصیتیں کشمیر جاتیں تو "مفرح القلوب" کی نشستوں میں ضرور شامل ہوتے ۔ ان شخصیتوں میں شیخ عبدالقادر ، جسٹس ہمایوں اور علامہ اقبال شامل تھے ۔ علامہ اگرچہ ایک ہی بار کشمیر گئے تاہم اُنھوں نے مختصر قیام کشمیر کے دوران اس انجمن کے تفریحی مشاغل میں حصہ لیا جو نصف صدی تک کشمیر کے باغات میں مسرتوں کے پھول بکھیرتی رہی ۔

ملازمت سے سبک دوش ہو کر وہ کچھ علمی اور ادبی کام کرنا چاہتے تھے جن کو وہ سرکاری ذمہ داریوں کے دوران میں انجام نہ دے سکے ، لیکن موت نے فرصت نہ دی اور ۱۹۴۰ کے لگ بھگ علامہ اقبال کی وفات کے کم و بیش دو سال بعد سفرِ آخرت پر روانہ ہوگئے ۔ ان کی وفات سے کشمیر کے ادبی اور ثقافتی اداروں میں جو خلا پیدا ہوا وہ کبھی پُر نہ ہو سکا :

ع اب نظر کاہے کو آئیں گی وہ تصویریں کہیں

وفا راشدی

اقبال کا نظریۂ زندگی

اقبال شاعرِ حیات ہیں ۔ ان کا سارا کلام قرآن اور حدیث کا ترجمان ہے ۔ ان کے اشعار محض سننے اور سر دھننے کے لیے نہیں بلکہ بار بار پڑھنے اور سمجھنے کے لیے ہیں ۔ اقبال وہ شاعرِ ملت ہیں جنھوں نے اپنے افکارِ جمیل کو اسلامی تعلیمات اور زندگی آمیز و زندگی آموز پیغامات کے لیے وقف کر دیا ۔ اقبال نے ہمیں ''یقینِ محکم ، عمل پیہم ، محبت فاتحِ عالم'' کے ساتھ ساتھ ''جاوداں ، پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی'' کی حقیقت سے روشناس کیا ۔ کائنات اور فطرت کے ذرے ذرے میں زندگی کا جو راز پوشیدہ ہے اسے اُنھوں نے آشکار کیا :

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرارِ حیات
یہ کبھی گوہر ، کبھی شبنم ، کبھی آنسو ہوا[1]

اقبال نے شاعرانہ الفاظ اور فلسفیانہ انداز میں خدا اور کائنات سے لے کر خودی اور خود شناسی تک کے تمام راز بیان کر دیے ۔ حیات اور کائنات کیا ہیں ؟ بزمِ قدرت و مناظرِ فطرت کیا ہیں ؟ خالق و مخلوق کی اصلیت و ماہیت کیا ہے ؟ ان تمام فلسفوں کو اقبال نے اپنی شاعری میں سمو دیا ۔ علامہ ڈاکٹر نکاسن کے نام اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں :

''حیات تمام و کمال انفرادی حیثیت رکھتی ہے ۔ ہر موجود میں

۱- ''کلیاتِ اقبال (اُردو)'' ، ''بانگِ درا'' ، ص ۱۹۰ ۔

انفرادیت پائی جاتی ہے ۔ ایسی کوئی شے موجود نہیں جسے حیاتِ کلی کہ سکیں ۔ خود خدا بھی ایک فرد ہی ہے ، لیکن ایسا فرد جس کا عدیل و نظیر نہیں ۔ کائنات افراد کے مجموعے کا نام ہے ، مگر اس مجموعے میں جو نظم و ترتیب ہم دیکھتے ہیں وہ کامل دوام نہیں ۔ ہمارا قدم تاریخی طور پر بے نظمی اور انتشار سے نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے ، اور کائنات مراتبِ تکمیل طے کر رہی ہے ۔''[۲]

قدرت کے یہ جلوے اور فطرت کی یہ رنگینیاں و رعنائیاں جو ہمارے گرد و پیش ہیں کائنات کی تخلیق و تدوین میں مدد دیتی ہیں ۔ انسانی قدروں کا انحصار بزمِ دنیا کے حسن و کمال پر ہے ۔ منتہائے کمال پر پہنچنے کے لیے اپنی زندگی کو فنا کرنا اور خدا کی ذات میں جذب ہو جانا عین حیات ہے ، اور یہی مقصودِ تخلیقِ کائنات ہے ۔ اس کا تعلق انفرادیت سے بھی ہے اور اجتماعیت سے بھی ۔ حیات سے فرد ہے اور فرد سے پوری کائنات ارتقا پذیر ہے ، لیکن تسخیرِ کائنات خودی کے بغیر ممکن نہیں ۔ انا یا خودی وہ طاقت ہے جو خودی کو مخلوق سے اور مخلوق کو حیات سے ملا دیتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک خودی کے بغیر زندگی حسن یعنی کمال سے بے گانہ رہتی ہے ۔ یہی وہ جوہر ہے جو انسان کو معراجِ حیات تک پہنچاتا ہے ۔ اقبال کی نظر میں خودی کی حفاظت اور خودی کی تعمیر سے خود شناسی اور خدا شناسی کے سربستہ راز منکشف ہوتے ہیں :

تو رازِ کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا رازداں ہو جا ، خدا کا ترجماں ہو جا

* * *

خودی میں ڈوب جا غافل ! یہ سرِ زندگانی ہے
نکل کر حلقۂ شام و سحر سے جاوداں ہو جا[۳]

خودی میں ڈوب کر ہی زندگی کا سراغ مل سکتا ہے :

۲۔ آر ۔ اے ۔ نکلسن ، مترجم ، ''اسرارِ خودی'' (Secrets of the Self) (لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۷۲) ، پیش لفظ ، ص xvii ۔
۳۔ ''بانگِ درا'' ، ص ۲۷۳ ۔

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا ، نہ بن ، اپنا تو بن ![۴]

انسان کا حریم وجودِ خودی سے روشن ہے ۔ حیات کا سوز و ساز خودی ہی سے مکمل ہوتا ہے :

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے ؟ اسی کا سرورِ سوز و ثبات[۵]

خودی میں ڈوبنے سے اقبال کی کیا مراد ہے ؟ اس فلسفے کا تفصیلی جواب ''جاوید نامہ'' اور ''مثنوی پس چہ باید کرد'' کے مطالعے سے مل جاتا ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خودی ایک فن ہے اور یہ فن اہلِ فن کی صحبت سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ مراد یہ ہے کہ منزل تک پہنچنے کے لیے کسی مرشدِ کامل کی رہنمائی ضروری ہے ، صرف کتابوں کا علم کافی نہیں ۔ تکمیلِ حیات کے لیے بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اقبال ''مثنوی پس چہ باید کرد'' میں ایک جگہ کہتے ہیں :

صحبت از علمِ کتابی خوشتر است صحبتِ مردانِ حر آدم گر است[۶]

اقبال کے نزدیک خودی کی تشکیل اور حسن کا نکھار عشق کی سرمستی سے پیدا ہوتا ہے ۔ نفیس ،گرم اور سوزِ دل عشق کی شدت سے پروان چڑھتا ہے ۔ یہ کائنات ، یہ موجودات ، سب کچھ عشق کا کرشمہ ہے ۔ بقائے دوام کے لیے عشق میں فنا ہونا حیات کی تکمیل ہے ۔ عشق ہی وہ جذبہ ہے جس کی بدولت حیاتِ جاودانی نصیب ہوتی ہے اور یہ عشق ہی ہے جو انسان کو حیات کی بلند ترین ارتقائی منزلوں تک پہنچاتا ہے :

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام

* * *

۴- ''بالِ جبریل'' ، ص ۳۱ ۔
۵- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۱۰۶ ۔
۶- ''کلیاتِ اقبال (فارسی)'' ، ''پس چہ باید کرد'' ، ص ۲۷ ۔

عشق دمِ جبرئیل[۴] ، عشق دلِ مصطفیٰ[۴]
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام !

* * *

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات !
عشق سے نورِ حیات ، عشق سے نارِ حیات[۷]

ایک دفعہ علامہ اقبال نے ٹیگور کی شاعری پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے میاں بشیر احمد ، ایڈیٹر ''ہمایوں'' ، سے فرمایا تھا : ''ٹیگور عملی آدمی ہے اور اس کی شاعری امن و خاموشی کا پیغام دیتی ہے ۔ ادھر میری شاعری میں جد و جہد کا ذکر ہے لیکن میں عملی آدمی نہیں ہوں ۔''

علامہ کے آخری فقرے سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ سچ ہے کہ شاعر کے لیے عامل ہونا ضروری نہیں ، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شاعر پیغام بر بھی ہوتا ہے اور پیغام بر کا پیغام اس وقت تک بے اثر و بے کیف ہے جب تک اس کی اپنی زندگی پر عمل کا پرتو موجود نہ ہو ۔ اقبال کی عظمت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ پہلے ایک با عمل شخص ہیں اور بعد میں شاعر ۔ صرف ان کا کلام قرآن و حدیث کی تفسیر نہیں بلکہ ان کا دل خود ضیائے توحید اور انوارِ ہدیٰ سے منوّر تھا ۔ ان کی زندگی کا ایک ایک لمحہ فکر و عمل سے عبارت ہے ــــ وہ زندگی جو اخلاقی قدروں سے بھرپور اور سادگی ، زہد و تقویٰ اور پاکیزگی سے معمور تھی ۔

خدمتِ اسلام اقبال کی زندگی کا نصب العین تھی ۔ ان کا نظریۂ زندگی اُس نظم سے واضح ہے جو اُنھوں نے سر عبدالقادر کے نام لکھی تھی ۔ ان کی آرزوؤں کے نقوش ان اشعار میں دیکھیے :

اہلِ محفل کو دکھا دیں اثرِ صیقلِ عشق
سنگِ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں

* * *

۷- ''بالِ جبریل'' ، ص ۹۴ - ۹۵ -

اسی چمن کو سبق آئین نمو کا دے کر
قطرۂ شبنم بے مایہ کو دریا کر دیں

• • •

شمع کی طرح جییں بزم گہ عالم میں
خود جلیں ، دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں[۸]

اللہ کی محبت و عبادت حقیقت شناسی کی پہلی کڑی ہے اور عشق رسول ؐ اس کا آخری درجہ ۔ اقبال اتباع رسول میں کچھ اس طرح فنا ہوگئے تھے کہ اگر ان کی کوئی تمنا تھی تو یہ تھی کہ آں حضرت صلی اللہ و آلہ علیہ وسلم کی سرزمین حجاز میں دم نکلے :

میں نے کہا کہ موت کے پردے میں ہے حیات
پوشیدہ جس طرح ہو حقیقت مجاز میں

• • •

اوروں کو دیں حضور یہ پیغام زندگی
میں موت ڈھونڈتا ہوں زمین حجاز میں[۹]

سب جانتے ہیں کہ اقبال نے اپنی زندگی کو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے آئینے میں ڈھال دیا تھا ۔ ان کی زندگی شروع سے آخر تک مسلسل جد و جہد اور عمل میں گزری ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ایک ایک بول میں رس ہے ، ایک ایک لفظ میں جادو ہے ۔ خود انہی کے الفاظ ہیں :

دل سے جو بات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے[۱۰]

اقبال کا پیغام سراسر پیغام حیات ہے ۔ ان کے ایک ایک حرف میں زندگی کی حرارت ہے ۔ اُنھوں نے نظم "چاند اور تارے" میں فلسفۂ زندگی کو اُجاگر کیا ہے ۔ حرکت کو زندگی اور سکون کو موت قرار دیا ہے ۔ یہ دنیا ایک رزم گاہ ہے ، میدان کارزار ہے ۔ اس نظم میں اس موضوع پر ایک ڈرامائی انداز سے روشنی ڈالی گئی ہے ۔ اس میں ایک تمثیلی کیفیت

۸- بانگ درا" ، ص ۱۳۲ -
۹- ایضاً ، ص ۱۹۸ - ۱۰- ایضاً ، ص ۱۹۹ -

ہے ، شعری تاثر ہے ۔ چاند ستاروں سے کہتا ہے :

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں ! جو ٹھہرے ذرا ، کچل گئے ہیں[۱۱]

کائنات کی بنیاد حرکت اور عمل پر ہے ۔ انسان کی زندگی گردشِ پیہم ، فکرِ جستجو اور تڑپ کا نام ہے ۔ اندیشۂ سود و زیاں موت کی علامت ہے ۔ عملِ صالح کی بدولت حیاتِ جاوید حاصل ہوتی ہے ۔ اقبال کے اکثر و بیشتر اشعار اتنے ہمہ گیر ، معنی خیز اور مضمون آفریں ہیں کہ ان میں حیات و کائنات سے متعلق اہم سے اہم نکات ملتے ہیں ۔ ذیل میں چند اشعار نقل کیے گئے ہیں جن میں اقبال کا نظریۂ زندگی جامعیت و معنویت کے ساتھ پایا جاتا ہے ۔ پیہم فکر و عمل ، مسلسل جد و جہد ، ہمت و استقلال ، محنت و کاوش ، خود شناسی و خود اعتمادی کا کسی نہ کسی رخ سے پیغام ضرور ملتا ہے :

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی !
برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی !
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ! ہر دم جواں ہے زندگی !
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی ![۱۲]

اقبال مسلمانانِ ہند کی کھوئی ہوئی عظمت کو واپس لانے اور ان کو دنیا کی ایک سربلند قوم کی حیثیت سے دیکھنے کے متمنی تھے ۔ خدائے بزرگ و برتر کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ علامہ اقبال کا خواب آج حقیقت بن کر ہمارے سامنے ہے ۔

۱۱- ایضاً ، ص ۱۱۹ -

۱۲- ایضاً ، ص ۲۵۸ -

ایس ۔ اے ۔ آر ۔ ایس میر لگری

علامہ اقبال اور سائنس

حیات و کائنات میں سائنس کے وسیع اثرات سے انکار ممکن نہیں ، تاہم شعر و ادب بھی سحرِ حلال بن کر مسائلِ حیات کو حل کرنے بلکہ زندگی کی حقیقتوں کو اُجاگر کرنے کے دعوے دار ہیں ۔ ہلاکت خیز اثرات کے باوجود سائنس ایک عظیم حقیقت ہے ۔ بے شک لوگ ایٹمی دھاکوں کے خوف سے لرزہ براندام ہیں اور ابھی ہیروشیما و ناگا ساکی کی تباہی کی داستان نہیں بھولے ، بایں ہمہ سائنس اور فنیات کی تعمیری صلاحیتیں بھی اسی قدر عظیم اور مسلم ہیں ۔ سائنس کی بدولت آج انسان ہم دوشِ سلیماں ہے ۔ فضا ہو ، خلا ہو ، دریا ہو ، بحر ہو ، بر ہو کہ جمادات و نباتات یا آتش و باد ، آج ہر شے انسان کے تابعِ فرمان ہے ۔ اب انسان مورِ بے مایہ کی طرح ضعیف مخلوق نہیں رہا ۔ اب وہ فطرت کے مقابل میں خود کو مجبورِ محض نہیں پاتا ، بلکہ اب تو وہ مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے ، فطرت کے مقاصد کا رازداں ہے ، خدائے بحر و بر ہے ، صاحبِ عظمت و جبروت ہے ، یعنی کہ نائبِ حق ہے ۔ سائنس (حکمتِ جدیدہ) میں حرارت کی انتہا روشنی کی ابتدا ہے ۔ اسی طرح حرکت و حرارت کا عنصر بھی مخلوط ہے ، بلکہ حرکت حرارت کی ہم زاد ہے ، یعنی دونوں کیفیتیں بہ یک وقت ایک دوسرے کی خالق بھی ہیں اور مخلوق بھی ۔ حرکت حرارت کو جنم دیتی ہے اور پھر خود اُسی سے جنم لیتی ہے ۔

علامہ اقبال دنیائے ادب میں پہلی شخصیت ہیں جنہیں اہلِ نظر پیغمبرِ حرکت و حرارت تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ پہلے شاعر ہیں جن کے کلام میں حرکت کی مختلف کیفیتوں کے ساتھ ساتھ حرارت متنوع صورتوں میں نمایاں

ہے ۔ اقبال سے پہلے شعری روایات حکمتِ جدیدہ کے ان دو بنیادی اقدار سے خالی ہیں ۔ علامہ نے ہمیں حکمت کے ان دو بنیادی اقدار ، حرکت و حرارت ، کی حقیقت کے لطیف امتزاج سے آشنا کیا اور شعرِ عجم کو سوزِ دروں عطا کر کے حیاتِ ملی کا سرچشمۂ جاوداں بنایا ۔ کلامِ اقبال میں ہزاروں اشعار نہ صرف حرکت و حرارت بلکہ حقائقِ اشیا و کائنات کے کسی نہ کسی پہلو کے حامل اور امین ہیں ۔ چنانچہ اس مناسبت سے ''شاعرِ مشرق'' کو شاعر الحکمت بلکہ پیغمبرِ سائنس (ترجمانِ حکمت) قرار دینا بھی اعترافِ حقیقت ہے ۔

علامہ اقبال نے اُنیسویں صدی یعنی سائنسی دنیا کے عہد زریں میں آنکھ کھولی جب کہ سارا عالم برق و بخارات کے کرشموں سے متحیر تھا ۔ فضائے بسیط پر طیاروں کی حکم رانی تھی ، سمندر کا سینہ دخانی جہازوں کی کثرت سے چھلنی تھا ، ارضِ خاکی برق قمقموں کی جگمگاہٹ سے رشکِ جنت بن گئی تھی ، فاصلے ختم ہو کر رہ گئے تھے ، لاسلکی نظامِ مواصلات نے مشرق و مغرب کا فرق مٹا دیا تھا ۔ غرض بیسویں صدی میں انسان کی آنکھیں تجلیاتِ سائنس سے خیرہ تھیں ۔ ان حالات میں ترجمانِ حقیقت حقیقتِ ثابتہ سے کیسے صرفِ نظر کر سکتے تھے ؟ چنانچہ اُنھوں نے اپنے اشعار و خطبات میں سائنسی موضوعات (حقیقتِ اشیا) کے مطالعے پر خوب بحث کی ہے ۔ فرماتے ہیں :

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک یہ خاموش فضائیں
خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں

• • •

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست پیش ما جز کافر و زندیق نیست

• • •

اے آفتاب روحِ روانِ جہاں ہے تو شیرازہ بند دفترِ کون و مکاں ہے تو

• • •

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

* * *

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکاں مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

تاریخِ اسلام کا یہ المیہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ نے حکمت و تعلیماتِ اقبال سے کماحقہٗ استفادہ نہیں کیا ۔ حکیم الامت کی واضح تعلیمات سے صرفِ نظر کرنے کے نتیجے میں ملت آج خسران و حرمان کا شکار ہے ، جب کہ اقوامِ مغرب ، جنھوں نے حکمتِ اشیا کو مقصودِ علم بنایا ، پیمائش زمان و مکاں میں مصروف رہیں ، تو آج اُن کا ایک قدم چاند پر ہے ، دوسرا مریخ پر اور دنیا کی تمام نعمتیں اُنھیں حاصل ہیں ، اور وہ قوت و جبروت کا نشان ہیں ۔ علامہ اقبال کا کلام ، اُن کے خطبات اور زندگی کے واقعات وضاحت کرتے ہیں کہ نظریاتی سائنس پر اُن کی نگاہ بڑی گہری تھی ، بلکہ وہ اپنے عہد کے سائنس دانوں سے پیچھے بھی نہیں تھے ۔ بیسویں صدی میں سائنسی تحقیقات نے فضا و خلا کی جن سرحدوں تک رسائی حاصل کی کلامِ اقبال میں اس کی صدائے بازگشت نمایاں ہے ۔ علامہ کا ارشاد ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اَور بھی ہیں ابھی عشق کے امتحاں اَور بھی ہیں

* * *

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرہ کا دل چیریں

* * *

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں
ہمت ہو پر کشا تو حقیقت میں کچھ نہیں

* * *

عقلِ آدم بر جہاں شبخوں کند عشقِ او بر لامکاں شبخوں کند

* * *

اے ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر چوب دستیہائے یورپ را نگر

* * *

دست رنگیں کن ز خونِ کہسار جوے آب گوہر از دریا بر آر

ان اشعار کے مطالب و غوامض پر غور کیجیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ''جوہری توانائی (Atomic Energy) اور خلا نوردی (Space Travel)

کی حیرت انگیز کار فرمائیوں کی جانب ایک مثبت اشارہ اور واضح ہدایت ہی تو ہے ۔

ایسا کیوں نہ ہوتا ؟ علامہ اقبال مفکرِ اسلام اور ترجمانِ حقیقت بھی تو ہیں اور سب جانتے ہیں کہ اسلام دینِ فطرت ہے ، یعنی اسلام اور سائنس مربوط حقیقتیں ہیں ۔ اسلام اور قرآن کا سائنس اور اخلاقِ فاضلہ سے گہرا رشتہ ہے ، بلکہ قرآنِ حکیم در اصل سرچشمۂ حکمت ہے ۔ ارتقائے حیات اور دیگر سائنسی عنوانات پر قرآن سے پہلے واضح اور مدلل بیان کسی سائنس دان کے پاس نہیں ملتا ۔ مسلمان جب تک قرآنِ حکیم سے وابستہ رہے ، تسخیرِ فطرت پر اُن کی توجہ قائم رہی اور وہ مسلمان ہی تھے جنھوں نے پہلے پہل مشاہدے اور نظریے کے امتزاج سے استقرای اندازِ فکر کو مستحکم کر کے حکمتِ جدیدہ (سائنس) کی بنیاد رکھی ۔ اس سلسلے میں متعدد مغربی مورخینِ سائنس مثلاً موسیو رابرٹ بریفالٹ کا بیان ہماری آنکھیں کھولنے کے لیے کافی ہے وہ اپنی کتاب *The Making of Humanity* میں لکھتے ہیں :

''اگرچہ یورپ کی ترقی کا ایک بھی پہلو ایسا نہیں جس سے قطعی طور پر اسلامی ثقافت کے نقوش کا پتا نہ ملتا ہو لیکن اس کی قوت کی پیدائش پر اس کے اثرات جس قدر واضح اور اہم ہیں کہیں دوسری جگہ نہیں ۔ یہی تو نئی دنیا کی مستقل دائمی قوت اور کامیابی کا عظیم سرچشمہ ہے ۔ یہی طبعی سائنس اور سائنسی اسپرٹ ہے ۔

''سائنس اپنے وجود کے لیے عربوں کی مرہونِ منت ہے ۔ سائنس صرف حیرت انگیز دریافتوں اور انقلاب آفریں نظریوں کی حد تک ہی نہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ عربوں کی رہینِ کرم ہے ۔ ہم جسے سائنس کہتے ہیں وہ مغرب میں سائنسی تجسس کی نئی اسپرٹ ، تحقیق و تجربہ کے نئے طریقوں اور مشاہدے کی ان نئی عادات کے نتیجے میں اُبھری جن سے یونانی ناواقف تھے اور عربوں نے یورپ کی سر زمین سے دنیا کو اس اسپرٹ اور ان طریقوں سے متعارف کرایا ۔''

ایک یورپین محقق اسلام کے صدرِ اول کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے :
'یہ اسلام کی عظمت ہے کہ اُس نے سائنسی علوم کو مسجد میں وہی جگہ

دی ہے جو قرآن ، حدیث اور فقہ و تفسیر کے مطالعے کو دی ۔ یاد رہے اپنے عہدِ عروج میں مسجد اسلام کی یونیورسٹی تھی جہاں کیمیا ، طبیعیات ، نباتیات ، علم الادویہ و فلکیات پر اور فلسفہ پر لیکچر دیے جاتے تھے ۔"

علامہ اقبال نے عشقِ رسول اور قرآنِ حکیم کو اپنا سرمایۂ دانش قرار دیا ۔ چنانچہ اُس حکمتِ جدیدہ (سائنس) اور اس کی تاریخ و فتوحات کا حقیقی ادراک تھا ، وہ اس کی اثر انگیزی پر یقین رکھتے تھے اور اُنھوں نے بڑے ولولے اور دل سوزی کے ساتھ افرادِ ملت کو حکمتِ اشیا کی تحصیل کی تلقین کی ۔ کہتے ہیں :

برگ و سازِ ما کتاب و حکمت است   ایں دو قوت اعتبارِ ملت است

* * *

آں فتوحاتِ جہانِ ذوق و شوق   ایں فتوحاتِ جہانِ تحت و فوق

* * *

ہر دو انعامِ خدائے لایزال   مومناں را آں جمال است ایں جلال

* * *

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست   اصلِ او جز لذتِ ایجاد نیست

* * *

نیک اگر بینی مسلماں زادہ ست   ایں گہر از دستِ ما اُفتادہ است

* * *

ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست   باز صیدش کن کہ از قافِ ماست

حقیقت یہ ہے کہ علامہ نے جدید سائنس ، خصوصاً ریاضیات ، طبیعیات ، حیاتیات کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور عصرِ حاضر میں علمِ کلام پر سائنس کے اثرات سے بخوبی واقف تھے ۔ اپنے خطبات کے دیباچے میں فرماتے ہیں :

"طبیعیاتِ قدیم کی بنیادیں اب تغیر پذیر ہیں اور وہ مادیت یا مادہ پرستی جو سائنس کے سبب فروغ پذیر تھیں اب معدوم ہوتی جا رہی ہیں ۔ اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں جس کا اس سے قبل تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا تھا ۔"

["Classical Physics has learned to criticize its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing ; and the day is not far off when Religion and Science may discover hithereto unsuspected mutual harmonies."]

علوم جدیدہ کی فارغ التحصیل شخصیتوں میں اقبال ، محمد علی جوہر اور مظہر بیرسٹر عدیم المثال انقلابی نظر آتے ہیں جنھوں نے تعلیم جدید میں شور بور ہونے کے باوجود تہذیب افرنگ کا کوئی اثر مطلقاً قبول نہ کیا اور مدت العمر تہذیب نوی کے زبردست نکتہ چیں رہے ۔ اقبال ان خوش نصیب افراد میں سے ہیں جنھیں ابتدائی مراحل میں ہی اہل دل بزرگوں کی تربیت نصیب ہوئی ۔ چنانچہ اقبال نے مذہب و اخلاقیات سے اپنی تعلیم کا آغاز کیا اور بعد میں علوم جدیدہ سے آراستہ ہوئے ۔ تحصیل علم میں راستے کے اس فرق سے اقبال کی فکر و نگاہ میں جو عمق اور وسعت پیدا ہوئی ، وہ ملت کے بہت کم افراد کو نصیب ہو سکی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ ''جلوۂ دانش افرنگ'' انھیں خیرہ نہ کر سکا ۔ وہ لندن اور جرمنی میں قیام کے دوران زمستانی ہواؤں میں شمشیر کی سی تیزی کے باوجود سحرخیز رہے ، غیر ماحول میں خود دار و کم آمیز رہے اور قرآن و سنت کو ہی اپنا قبلۂ مقصود بنایا ۔ علامہ اقبال ان شخصیتوں میں سے ہیں جو علوم تازہ کی سر مستیوں کو تو حلال سمجھتے ہیں لیکن اُس کے اثرات کو کارگہ شیشہ گراں قرار دیتے ہیں اور جملہ سائنسی ترقی و انکشافات کے باوجود عصر نو کو رات کی طرح بے نور اور تیرہ و تار سمجھتے ہیں ، اس لیے کہ عصر نو احساس ، مروت اور اقدار روحانی و عظمت انسانی کے احساس سے عاری ہے ۔ علامہ اقبال سائنسی حقائق اور فنیات (Technology) کی اثر پذیری کو تسلیم کرنے کے باوجود علم مغرب سے نہ تو مرعوب تھے اور نہ وہ مادہ پرست ہوئے ۔ ان کا ذہن حرکت و حرارت کا خزینہ تھا ۔ ساتھ ہی وہ عروس فطرت کے بے مثل پرستار تھے ۔ تدبر قرآن اور مظاہر فطرت کے تاثرات نے اُن کے آئینہ دل پر جلا کا کام کیا اور ان کے قلبی احساسات کو اس سے ایک نادر الوجود نور ادراک نصیب ہوا جسے علم لدنی کہیے یا الہام و وجدان ۔ یہ ان کی تنہا اور ما بہ الامتیاز خصوصیت ہے جس کی

بدولت ان کا ذہن اور قلم علم و حکمت کے گہرہائے آب دار کا ترشح کرتا رہا جو بیش قیمت ملی سرمایہ ہے اور اخلاقیاتِ فاضلہ کا دفینہ بھی ۔
"پیامِ مشرق" میں فرماتے ہیں :

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

• • •

علم اشیا علم الاسماستے ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے

مثنوی "پس چہ باید کرد" میں ہے :

علم اشیا داد مغرب را فروغ حکمتِ او ماست می بندد ز دوغ
ہر کہ آیاتِ خدا بیند حر است اصلِ ایں حکمت ز حکمِ اُنظر است

"رموزِ بے خودی" میں ہے :

آں کتا بِ زندہ قرآنِ حکیم حکمتِ او لا یزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

تسخیرِ فطرت کے موضوع پر اقبال "مرقعِ چغتائی" کے دیباچے میں کہتے ہیں :

"انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ اُن کے عمل کے سامنے اپنے آپ کو اس کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے ۔ جو کچھ موجود ہے اس کی مقاومت اس واسطے کرنی چاہیے کہ جو موجود نہیں اس کی تخلیق ہو ۔ ایسا کرنا صحت و زندگی سے عبارت ہے ۔"

حق یہ ہے کہ فضائے بسیط کی اشیا کا علم اور تسخیرِ کائنات اقبال کی تعلیات کا مرکزی نکتہ ہے اور انتہائی ضروری علم بھی ، اس لیے کہ انسان اپنے منصبِ حقیقی تک پہنچنے میں ان علوم کا ہی محتاج ہے اور یہ بھی کہ عربی زبان کا لفظ "حکمت" در اصل علم ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ وہ علم ہے جس کا تعلق فضائے بسیط سے ہے ۔ اسی علم سے محرومی کا نتیجہ ایشیا و افریقہ کی غلامی کی صورت میں ظاہر ہے ۔ علامہ نے اس

علم کے حصول کو ہمارے وجود کا تقاضا قرار دیا ہے تا کہ تکمیلِ خودی اور نیابتِ حق کے فرائض انجام پذیر ہو سکیں۔ فرماتے ہیں :

نائبِ حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکم اُو محکم شود

* * *

آں کہ بر اشیا کمند انداخت است
مرکب از برق و حرارت ساخت است

* * *

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی

* * *

جستجو را محکم از تدبیر کن
انفس و آفاق را تسخیر کن

* * *

صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند
مہرہا در ذرہ پوشیدہ اند

* * *

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک

حکمائے امت میں علامہ اقبال وہ فردِ وحید ہیں جنھیں عظمتِ انسانی کا یقین تھا اور قرآن کی غوطہ زنی نے اُن کے ایقان کو مزید پختگی عطا کر دی۔ وہ تسخیرِ کائنات کو انسان کا ادنیٰ کارنامہ شمار کرتے ہیں۔ قوت و جبروت کے نشان جبرئیل کو صیدِ زبوں کہتے ہیں :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

* * *

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

* * *

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے

* * *

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد   عالمے از ذرۂ تعمیر کرد

* * *

علمِ اشیا اعتبارِ آدم است   حکمتِ اشیا حصارِ آدم است

* * *

تا بدست آور لبضِ کائنات   وا نمود اسرارِ تقویمِ حیات

* * *

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است
ہستیٔ او ظلِ اسمِ اعظم است

علامہ اقبال بہ تکرار و اصرار فرمایا کرتے تھے کہ ''صرف اسلام ہی نئی دنیا تخلیق کر سکتا ہے'' ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام کو وہ دینِ فطرت جانتے تھے اور یہی وہ مذہب ہے جس نے قوانینِ قدرت اور مظاہرِ فطرت پر غور و فکر کو عبادت قرار دیا ہے ۔

(۱) ان فی خلق السمٰوات و الارض و اختلافات اللیل والنہار لآیتِ للوالباب ۔

[زمین و آسمان کی پیدائش اور دن و رات کے فرق میں اہلِ نظر کے لیے نشانیاں پوشیدہ ہیں ۔]

(۲) اُنظر الی السماء کیف رفعت و الی الارض کیف سطحت ۔

[ذرا آسمان پر غور کرو کہ کس قدر بلند کی گئی اور زمین کیسی مسطح بنی ہوئی ہے ۔]

علامہ اقبال کا ذکر کرتے ہوئے مولانا سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں :

"اقبال صرف شاعر نہ تھا ۔ وہ حکیم تھا ۔۔ وہ حکیم نہیں جو ارسطو کے گاڑی کے قلی ہوں یا یورپ کے نئے فلاسفروں کے خوشہ چیں ، بلکہ وہ حکیم جو اسرارِ قدرت کا محرم اور رموزِ فطرت کا آشنا تھا ۔ وہ نئے فلسفہ کے ہر راز سے واقف ہو کر اسلام کے راز کو اپنے رنگ میں کھول کر دکھاتا تھا ، یعنی بادۂ انگور کو نچوڑ کر کوثر و تسنیم کا پیالہ تیار کرتا تھا ۔

''وہ ہندوستان کی آبرو ، مشرق کی عزت اور اسلام کا فخر تھا ۔ اس کی زبان کا ہر ترانہ 'بانگ درا' ، اس کی جانِ حزیں کی ہر آواز 'زبورِ عجم' ، اس کے دل کی ہر فریاد 'پیامِ مشرق' ، اس کے شعر کا ہر پر پرواز 'بالِ جبریل' تھا ۔ اس کی زندگی کا ہر کارنامہ 'جاوید نامہ' بن کر انشاء اللہ العزیز باقی رہے گا ۔''

شفیق مہدی پوری

نیرنگِ خودی

پیغامِ اقبال کا جزوِ اعظم جسے ''اساسِ پیغام'' بھی کہا جا سکتا ہے "خودی'' یا ''انا'' ہے جسے صدیوں سے غرور و تکبر کے معنی میں محصور رکھا گیا ہے ۔ در حقیقت یہ لفظ (خودی) مسلمانوں کے زوال و انحطاط سے ان معنی میں مستعمل ہوتا شروع ہوا ، اور اسے زیادہ تر صوفیائے کرام نے استعمال کیا ۔ وہ اسے نفسِ انسانی کی رذیل صفت گردانتے رہے ۔ اس لیے ریاضات و مجاہدات میں نفس کی تادیب و اصلاح کے لیے اسے بے دریغ مذکورہ معنی میں استعمال کرتے رہے ، حتیٰ کہ "خودی" کا صرف ایک ہی پہلو نظر کے سامنے رہا ۔ دوسرا پہلو دیکھنے اور اس پر غور و فکر کرنے کی کسی نے ضرورت ہی نہ سمجھی ۔ اس طرح اس گراں قدر جوہرِ فطرت کو صفاتِ رذیلہ کا مظہر سمجھ کر ہمیشہ اس سے پرائے بیٹے کا سلوک روا رکھا گیا ۔

اقبال کا یہ ایک بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے ''خودی'' کے دوسرے پہلو سے پردہ اُٹھایا اور نفسِ انسانی کے اس جوہر کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کیا کہ ''خودی'' کا پُر نور پیکر ایک لعلِ بے بہا کی صورت میں نظر نواز اور خرد افروز ہوا ، جس سے انسان نے اپنے آپ کو سمجھا اور اپنا تشخص قائم کرنے میں کامیاب ہوا ۔

''خودی'' کے معنی خود شناسی اور خود آگاہی کے ہیں ۔ انسان کو خدائے تعالیٰ نے اپنا خلیفہ بنا کر بے شمار قوائے ظاہری اور مخفی کا خزینہ دار و امانت گزار بنایا ہے ، مگر جب تک اسے اپنے مرتبے اور فرائض سے آگاہی نہ ہو ، کوئی بھی درست اور صحیح عمل انجام نہیں

دے سکتا ۔

ایک حاکم اور فرماں روا کا یہی کام نہیں کہ وہ مسندِ زرنگار پر مونچھوں کو تاؤ دے کر بیٹھے ، بلکہ اسے اپنے مرتبے اور فرائض کا احساس بھی لازمی ہے ۔ اگر وہ صرف مٹی کا مادھو ہے تو وہ نہ اپنا تشخص قائم کر سکے گا ، نہ فرائضِ مفوضہ کو ادا کرنے سے عہدہ برآ ہو سکے گا ۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ ایسا فرماں روا نہ کوئی فرمان صادر کرسکتا ہے نہ رعایا پر حکومت کرنے کا اہل ہے ۔ یہی کم نصیبی اسے ذلیل و خوار کر کے تختِ حکومت سے فرشِ خاک پر پٹخ دے گی اور ذلت و رسوائی کے سوا اس کے حصے میں کچھ نہ آئے گا ۔

غلامی ایک ایسی بد بختی ہے جو ''خودی'' کو یاس و قنوطیت کے سیلاب کی نذر کر دیتی ہے ۔ غلام کو مایوسی اپنے تشخص کے قیام اور اظہار کا موقع ہی نہیں دیتی ۔ اس کے دل میں آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں ، نہ زندہ ولولے اور جذبات اُبھرتے ہیں ، اور زندگی صرف خورد و نوش تک محدود ہو جاتی ہے جس کے باعث اسے حیوانات سے متمیز کرنا ممکن نہیں رہتا ۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ۔ خودی کے دو پہلو ہیں جن سے خودی دو قسموں میں منقسم ہو جاتی ہے ۔ ایک کو شیطانی خودی کہتے ہیں اور دوسری کو رحمانی خودی ۔ شیطانی خودی سے محفوظ رہنے کے لیے ہی ریاضیین نے اسے غرور و تکبر سمجھا ، کیونکہ اسی نے ابلیس کو شیطان بنایا اور راندۂ درگاہ قرار دے کر ذلت و نامرادی کے تاریک گڑھے میں دھکیل دیا ۔ اس کے مقلد حزب الشیطان کے نام سے موسوم ہوئے ۔ رحمانی خودی ''انسانیت نما'' اور ''خدا رسا'' ہے ۔ اسی سے خاکی انسان آسمان کی بلندیوں میں قابلِ پرواز طاقت حاصل کرتا ہے ، شاہ و امرا کے رعب سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور ''حزب اللہ'' میں داخلہ پاتا ہے ۔ جب کسی قوم میں رحمانی خودی کی نمود ہوتی ہے تو وہ کسی کی غلامی قبول نہیں کرتی ، بلکہ خود حکم ران اور فرماں روا بن جاتی ہے ۔

حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے قبل عرب کی جو حالت تھی وہ تاریخ سے پنہاں نہیں ہے ۔ عربوں کا نہ کوئی اپنا

تشخص تھا نہ کوئی مقام ۔ رومیوں نے دبایا تو دب گئے ، ایرانیوں نے بھگایا تو بھاگ اُٹھے ، مگر جب حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے انھیں رحانی خودی سے آشنا کیا تو ان کی نظر میں نہ روم کی وقعت رہی نہ ایران کی ۔ دونوں سے بہ یک وقت بھڑے اور دنیا کی دو بڑی حکومتوں کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا ، حالانکہ ان کے ہاں نہ کوئی فوج تھی ، نہ انھیں جنگی تربیت حاصل تھی ، نہ ہتھیار تھے ، نہ اسلحہ کے کارخانے ، نہ خوراک و رسد کے ذخائر تھے ۔ وہ بھوکے تھے ، ننگے تھے ، مگر خودیٔ رحانی کے سرمایہ دار تھے ۔ یہی خودی ان کے داوں میں ولولے اور جوش کے سیلاب پیدا کر رہی تھی ۔ وہ بادشاہوں اور شہنشاہوں کو انسان نما حیوان سمجھتے تھے اور حکومت و فرماں روائی کو صرف اپنا حق تصور کرتے تھے ۔ وہ کمزوروں کی مدد کر کے ان میں رحانی خودی پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ چنانچہ وہ دنیا پر چھا گئے ، اور اپنے اعمال و کردار سے ، جو رحانی خودی کی پیداوار تھے ، دنیا کے لیے ایک حسین نمونہ بن گئے ۔ مگر جب خودی سے ہاتھ اُٹھا لیا اور اپنا تشخص بھول گئے ، تو ایک وہ وقت بھی آن پہنچا کہ یاس و قنوطیت کو گلے لگا بیٹھے اور خدائے تعالیٰ کا فرمان ''و انتم الاعلون ان کنتم مومنین'' فراموش کر دیا ، زندگی کے بجائے موت سے ہم آغوش ہو گئے ، حکومتیں مٹ گئیں ، سلطنتیں لٹ گئیں ، نہ عزت رہی نہ آبرو ، نہ مال رہا نہ دولت ، آزادی رہی نہ حریت : غلامی اور بد بختی مقدر بن گئی ۔

''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' [جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کی معرفت حاصل کر لی] ۔ یہ نفس ہی خودی کا منبع ہے جس کا ایک پہلو خصائصِ رذیلہ کا نمائندہ ہے ، اور دوسرا خصائصِ شریفہ کا ۔ یہ دونوں یعنی نار و نور انسانی نفس میں موجود ہیں ۔ خودی کی پرورش کا مقصد یہ ہے کہ خصائصِ شریفہ کو اپنایا جائے اور خصائصِ رذیلہ کو اس طرح کنٹرول کیا جائے کہ یہ حصہ دب جائے اور انسان کو رذیل ہونے سے محفوظ رکھے ۔

اقبال نے خودی کے اسی پہلو کی ترجمانی کی اور انسان کو انسانی تشخص سے بہرہ ور کرنے کا بیڑا اُٹھایا ۔ ''اسرارِ خودی'' (۱۹۱۵) کے

دیباچے میں فرماتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذتِ حیات 'انا' کی انفرادی حیثیت ، اس کے اثبات ، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے ۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے ۔ ۔ ۔ ۔"[1]

"رموز بے خودی" (۱۹۱۸) کے دیباچے میں فرماتے ہیں :

"جس طرح حیات افراد میں جلبِ منفعت ، دفعِ مضرت ، تعینِ عمل و ذوقِ حقائقِ عالیہ ، احساسِ نفس کے تدریجی نشو و نما ، اس کے تسلسل ، توسیع اور استحکام سے وابستہ ہے ، اسی طرح ملل و اقوام کے حیات کا راز بھی اسی احساس یا بالفاظِ دیگر 'قومی انا' کی حفاظت ، تربیت اور استحکام میں مضمر ہے اور حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افرادِ قوم کسی آئینِ مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تبائن و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے ۔ افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے ۔ اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے ۔ گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ کے لیے بمنزلہ قوتِ حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حسیات و اعمال کو مربوط کر کے 'قومی انا' کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے ۔"[2]

اقبال کے نزدیک دنیا کی ہر چیز کا استحکام و ترقی خودی میں ہے ، اور خودی ہی ہر جگہ جوہر نما ہے ۔ حتیٰ کہ :

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت[3]

از ہمہ بیگانہ آب ماہک پرست گریہ مست و شیر مست و خواب مست

* * *

۱۔ منقول از سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، "مقالاتِ اقبال" (لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۶۳) ، ص ۱۵۸ - ۱۵۹ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۹۱ - ۱۹۲ ۔ ۳۔ "اسرار خودی" ، ص ۱۷ ۔

جستجو سرمایۂ پندارِ اُو از چرا، چوں، کے، کجا، گفتارِ اُو

• • •

چشمِ گیرایش فتد بر خویشتن دستکے بر سینہ می گوید کہ "من"[۴]

زندگی احساسِ خودی کی رہینِ منت ہے۔ احساسِ خودی نہ ہو تو زندگی موت سے بدتر ہے اور موت سے بدتر زندگی کو مرثیۂ حیات کا نام ہی دیا جا سکتا ہے۔ دل کی دنیا کا چراغ ہی نہیں شب تاریک کا مہتاب بھی خودی ہی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں بے نور
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام!
خودی کی موت سے روحِ عرب ہے بے تب و تاب
بدن عراق و عجم کا ہے بے عروق و عظام!
خودی کی موت سے ہندی شکستہ بالوں پر
قفس ہوا ہے حلال اور آشیانہ حرام!
خودی کی موت سے پیرِ حرم ہوا مجبور
کہ بیچ کھائے مسلماں کا جامۂ احرام![۵]

یہ تہذیب و تمدن جو افرنگ کا عطیہ ہے اقوامِ مغلوبہ کے لیے زہرِ ہلاہل ہے، اس لیے کہ اس میں افرنگ کی شیطانی خودی تو رقصاں ہے مگر اپنی خودی کا نام و نشان تک نہیں جس کی وجہ سے اقوامِ مغلوبہ کا اپنا تشخص ناپید ہے۔ فرماتے ہیں:

ترا وجود سراپا تجلّیٔ افرنگ
کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر!
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی
فقط نیام ہے تو زر نگار و بے شمشیر!

• • •

۴- "رموزِ بے خودی"، ص ۱۶۹ - ۱۷۰ -
۵- "ضربِ کلیم"، ص ۷۹ - ۸۰ -

وجود کیا ہے ؟ فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[۶]

* * *

گراں بہا ہے تو حفظِ خودی سے ہے ورنہ
گہر میں آبِ گہر کے سوا کچھ اور نہیں ![۷]

* * *

نہ ہے ستارے کی گردش نہ بازیٔ افلاک
خودی کی موت ہے تیرا زوالِ عظمت و جاہ[۸]

* * *

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقامِ پادشاہی ![۹]

* * *

بے ذوقِ نمود زندگی موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی !
رائی زورِ خودی سے پربت پربت ضعفِ خودی سے رائی ![۱۰]

* * *

خودی ہو زندہ تو دریائے بیکراں پایاب
خودی ہو زندہ تو کہسار پرنیان و حریر ![۱۱]

* * *

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گر و خودگیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے ![۱۲]

* * *

مہ و ستارہ مثالِ شرارہ یک دو نفس
مئے خودی کا ابد تک سرور رہتا ہے !

۶- ایضاً ، ص ۲۸ -
۷- ''بالِ جبریل'' ، ص ۷۰ -
۸- ایضاً -
۹- ایضاً ، ص ۶۷ -
۱۰- ایضاً ، ص ۷۹ -
۱۱- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۷۵ -
۱۲- ایضاً ، ص ۲۵ -

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے![13]

معرفتِ خودی انسان کو دنیا ہی میں سر بلند نہیں رکھتی بلکہ خدا سے بھی واصل کر دیتی ہے اور عارفِ خودی کی رضا خدا کی "ہم رضا" ہو جاتی ہے۔ وہ خدا سے راضی ہوتا ہے اور خدا اس کی رضا کو پسند کرتا ہے۔ گویا انسان خودی کے استحکام سے خدا کا ہم رضا بن جاتا ہے۔ اگرچہ رضا خدا ہی کی ہوتی ہے مگر وہ صاحبِ خودی کی رضا متصور ہوتی ہے۔ "رضی اللہ عنھم و رضو عنہ" [خدائے تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور وہ خدا سے راضی ہوئے] ۔ اسی لیے فرماتے ہیں :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟[14]

اقبال نے خودی کی تربیت کے مندرجہ ذیل تین مراحل بتائے ہیں :

زندگی خود را بخویش آراستن بر وجودِ خود شہادت خواستن

• • •

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش ازیں نور ار بمانی استوار حی و قائم چون خدا خود را شمار![15]

اقبال نے خودی کہیں سے مستعار نہیں لی بلکہ اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہے اور اسرار لا الہ الا اللہ اس کا سرمایۂ وجود ہے۔ خودی توحید ہی سے استحکام حاصل کرتی ہے :

خودی کا سرِ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ ، فساں لا الہ الا اللہ

۱۳- ایضاً ، ص ۶۳ - ۱۴- "بالِ جبریل" ، ص ۸۱ -
۱۵- "جاوید نامہ" ، ص ۱۳ - ۱۴ -

یہ دور اپنے براہیم[۴] کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ
کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا
فریبِ سود و زیاں ! لا الٰہ الا اللہ !

* * *

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لا الٰہ الا اللہ !
یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں لا الٰہ الا اللہ !
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکمِ اذاں لا الٰہ الا اللہ[۱۶]

۱۶- "ضربِ کلیم"، ص ۷ - ۸ -

فروغ احمد

”خطوطِ اقبال“

(مرتبہ رفیع الدین ہاشمی)

ایک تنقیدی جائزہ

یہ بات بار بار کہی گئی ہے اور کبھی اور کہیں اس کی تردید نہیں ہوئی ہے کہ خطوط اپنے لکھنے والے کسی بھی شخص کی شخصیت کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ ایک شاعر اور مفکر کے خطوط نہ صرف اس کی شخصیت کے بدرجۂ اتم آئینہ دار ہوتے ہیں، بلکہ اُس کے مظاہرِ فکر و فن کی شرح بھی ہوتے ہیں۔ اگر ہم اُس کے کسی منفرد شعر یا قول سے محض ظاہری قرائن کی بنا پر کوئی خاص معنی اخذ کرنا چاہیں گے تو، جہاں اُس کے عام اشعار و اقوال اور بر بنائے سوانحِ زندگی، اُس کے ذہنی ارتقا کو ملحوظ رکھنا ہمارے لیے ضروری ہوگا، وہاں اُس کے مطبوعہ خطوط بھی، اپنی عہد وار ترتیب کی بدولت، اُس کے اس منفرد شعر یا قول کے معنی متعین کرنے میں ہماری مدد کریں گے۔ خطوط ویسے بھی سیرت کا ایک حصہ ہوتے ہیں۔

اقبال، جو پوری رواں صدی پر چھایا ہوا ہے اور معلوم نہیں ابھی اور کتنی صدیوں پر چھایا رہے گا، اس لحاظ سے بہتوں کے لیے ہنوز محتاجِ تعارف ہے کہ ابھی اس کی سیرت کے بہت سے گوشے نگاہوں سے اوجھل ہیں۔ ”اقبالِ کامل“ سے لے کر ”روزگارِ فقیر“ تک جتنی بھی سیرتیں لکھی گئی ہیں، اقبال کے مطبوعہ خطوط کو، بحیثیتِ مجموعی،

اُن کا ضمیمہ ہونے کی حیثیت حاصل ہے ۔ لہٰذا ، قائدِ اعظمؒ کی ایک معیاری اور جامع سوانح عمری کی طرح ، جب اقبال کی بھی ایک معیاری اور جامع سوانح عمری مرتب ہوگی تو ، اُس کے متوازی ، اقبال کی ڈائری ، اُن کی یادداشتوں اور اُن کے خطوط کا بھی ، عہد وار ترتیب کے ساتھ ، ایک معیاری مجموعہ تیار کرنا ضروری ہوگا ۔ پچھلے کئی برسوں سے جاری تگ و دو کا رخ ، دانستہ یا نا دانستہ ، شاید اُسی طرف ہے ۔

اقبال کے خطوط کے اب تک دس قابلِ ذکر چھوٹے بڑے مجموعے شائع ہو چکے ہیں ۔ زیرِ نظر ، دسواں مجموعہ ، "خطوطِ اقبال" کے نام سے گورنمنٹ کالج سرگودھا کے جواں سال پروفیسر ، رفیع الدین ہاشمی ، کا مرتب کردہ ہے جسے "مکتبۂ خیابانِ ادب لاہور" نے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے ۔ اعلیٰ قسم کے سفید کاغذ ، صاف و روشن کتابت و طباعت ، متعدد عکس ہائے تحریر اور باوقار اور اثر انگیز گرد پوش کے ساتھ پونے چار سو صفحوں کی اس خوب صورت معیاری کتاب کی قیمت ، اس ہوش رُبا گرانی کے زمانے میں ، چالیس کے بجائے پچاس روپے بھی ہوتی تو کچھ زیادہ گراں نہ ہوتی ۔ لیکن فی الواقع یہ کتاب گراں قدر اپنے ظاہری محاسن کے اعتبار سے نہیں ، بلکہ اس کی قدر و قیمت کا تعین اُس دیدہ ریزی اور عرق ریزی سے ہوتا ہے جس سے مرتب نے تحقیق و تفتیش ، مقابلہ و موازنہ اور توثیق و تصحیح کے سلسلے میں کام لیا ہے ۔

سب سے پہلا ، سرکشن پرشاد شاد کے نام ، اقبال کے اٹھارہ خطوط کا وہ مجموعہ تھا جسے ۱۹۴۲ میں ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے شائع کیا تھا ۔ اُسی سال "شیخ محمد اشرف لاہور" نے قائدِ اعظمؒ کے نام اقبالؒ کے وہ تیرہ انگریزی خطوط ایک کتابچے کی شکل میں شائع کیے جو ۱۹۳۶—۱۹۳۷ میں لکھے گئے تھے ۔ یہ مجموعہ بر بنائے اختصار نہیں ، جیسا کہ پروفیسر ہاشمی کا خیال ہے (ص ۳۵) ، بلکہ بڑھتے ہوئے سیاسی شعور اور عصری تقاضے کی وجہ سے ، زیادہ سے زیادہ مقبول ہوا اور بار بار چھپا ۔ شیخ محمد اشرف ہی نے ۱۹۴۵ میں شیخ عطاء اللہ مرحوم کا مرتب کردہ "اقبال نامہ" (جلد اوّل) شائع کیا جو دراصل جامع مجموعوں کی اشاعت کی پہلی کڑی تھا ۔ اُس کے دو سال بعد ، یعنی قیامِ پاکستان کے لگ بھگ ،

عطیہ فیضی نے اپنے نام اقبال کے اُن نو انگریزی خطوط کو (اپنی خود نوشت روداد کے ساتھ) شائع کر دیا جو دورانِ قیامِ یورپ میں اقبال کی زندگی کے ایک خاص انسانی پہلو کو نمایاں کرتے ہیں اور ، عطیہ فیضی کی روداد کے ساتھ ، مولانا شبلی نعمانی مرحوم کے اُن خطوط سے موازنہ کے مستحق ہیں جو اُنھی عطیہ فیضی کو لکھے گئے تھے ۔ اقبال کے ان خطوط میں منقول ''بانگِ درا'' کی بعض نظموں کی ایسی جہتوں پر سے پردہ اُٹھا جو ، ۱۹۴۷ سے پہلے تک ، نگاہوں سے اوجھل تھیں ۔ ان خطوط نے نفسیات کے بہت سے اساتذہ اور طلبہ کو کلامِ اقبال کی طرف بطورِ خاص مائل کیا ۔ ۱۹۵۱ میں جب شیخ محمد اشرف نے ''اقبال نامہ'' کی دوسری جلد شائع کی تو اس میں ''شاد اقبال'' کے تمام خطوط کے علاوہ انگریزی خطوط بنام جناح اور عطیہ فیضی کے شائع کردہ انگریزی خطوط کے تراجم کے ساتھ ساتھ اُن کی تحریر کردہ انگریزی روداد کا ترجمہ بھی شامل تھا ۔ جیسا کہ پروفیسر ہاشمی نے اپنی کتاب کے مقدمے ، یعنی افتتاحی مقالے (ص ۳۸) میں تصدیق کی ہے ، شیخ عطاء اللہ مرحوم ایک جامع منصوبے کے تحت مکاتیبِ اقبال کی اشاعت کا کام کر رہے تھے ۔ ہو سکتا ہے کہ اُن کے چھوڑے ہوئے کاغذات میں اقبال کے کچھ ایسے خطوط کی نقلیں بھی محفوظ ہوں جو کسی مجموعے میں اب تک شامل نہ ہو سکے ۔ محققین کو ان خطوط کا سراغ لگانا چاہیے ۔

''اقبال نامہ'' جلد دوم کی اشاعت کے تقریباً تین سال بعد ، ''بزمِ اقبال لاہور'' نے خان محمد نیاز الدین مرحوم کے نام اقبال کے اُناسی خطوط ، جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمان کی تصدیق و توثیق کے ساتھ ، شائع کیے ، جو اپنے بعض علمی نکات کے سبب بہت اہم ہیں ۔ اس کے تین سال بعد ، اقبال کے معتمدِ خاص ، سید نذیر نیازی صاحب نے اپنے نام اقبال کے اُن ۱۸۱ خطوط کو اقبال اکادمی کے زیرِ اہتمام شائع کیا جن میں سے بیشتر خطوط اقبال نے اپنی آخری علالت کے دوران میں لکھے تھے ۔ علمی اعتبار سے ان خطوط کو خاص اہمیت اس وجہ سے حاصل ہے کہ مکتوب الیہ اقبال کے مقربِ خاص اور معتمدِ خاص ہیں اور انھوں نے ان خطوط کے ساتھ ضروری حواشی اور توضیحی ضمیموں کا بھی اہتمام کیا ہے ۔ ۱۹۶۷ میں

اقبال اکادمی کے زیرِ اہتمام ، جناب بشیر احمد ڈار کے مرتب کردہ انگریزی اور اُردو مجموعہ ہائے مکاتیب و مضامین : Letters and Writings of Iqbal اور ''انوارِ اقبال'' شائع ہوئے ۔ ان میں غالب تعداد مکاتیب ہی کی ہے ، لیکن ان دونوں مجموعوں میں شامل خطوط بعض تسامحات اور فروگزاشتوں سے یکسر پاک نہیں ہیں ۔ تعجب ہے کہ ، اُن دنوں اقبال اکادمی کے ڈائرکٹر ہونے کے باوجود ، جنابِ ڈار نے سید نذیر نیازی والے مجموعے کو بطور ایک معیاری نمونے کے اپنے سامنے نہیں رکھا ، حالانکہ وہ مجموعہ اسی اکادمی کے زیرِ اہتمام شائع ہو چکا تھا ۔ اقبال اکادمی ہی نے اپریل ۱۹۶۹ میں اقبال کے ایک اور رفیقِ خاص مولانا گرامی کے نام اقبال کے اُن نوّے خطوط کا معیاری مجموعہ بھی شائع کیا جنھیں محمد عبداللہ قریشی صاحب نے مرتب کیا تھا ۔ پروفیسر ہاشمی صاحب اقبال اکادمی کے شائع کردہ ان دونوں معیاری مجموعوں اور بالخصوص آخرالذکر کے اندازِ پیش‌کش سے بطورِ خاص متاثر معلوم ہوتے ہیں ۔ نیازی صاحب اور قریشی صاحب کے مبسوط اور سیر حاصل مقدموں ، گراں قدر تعلیقات ، توضیحی اور تعارفی ضمیموں اور تشریحی حواشی کو دیکھنے کے بعد پروفیسر ہاشمی اس کے روا دار نہیں ہو سکتے تھے کہ اُن سے کم‌تر یا فروتر درجے کا مجموعہ شائع کریں ۔ ایک مثالیت پسند محبِ اقبال ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اپنے مجموعے سے پہلے شائع شدہ متعدد مجموعوں کے حُسن و قبح کو پرکھا ہے اور ، جیسا کہ اُن کے مقدمے یعنی افتتاحی مقالے سے ظاہر ہے ، اُن سابقہ مطبوعہ مجموعوں (شیخ عطاء اللہ مرحوم کے ''اقبال نامہ'' جلد اول و دوم اور جناب بشیر احمد ڈار کے Letters and Writings of Iqbal اور ''انوارِ اقبال'') میں حوالوں کی کمی ، مکتوب الیھم کے عدم تعارف ، بعض کے ناموں میں التباس یا اشتباہ ، مشمولہ خطوط کے اہم نکات کی عدم وضاحت ، بعض نقول کے غیر مصدقہ ہونے ، نقصِ ترجمہ ، غلطی ہائے تاریخ ، متون میں الفاظ کی فروگزاشتوں وغیرہ درجنوں تسامحات کی نشان دہی پروفیسر ہاشمی نے بڑے بے لاگ طریقے سے کی ہے اور اپنا مجموعہ اشاعت کے لیے تیار کرتے وقت ، ان تمام خامیوں ، کوتاہیوں اور فروگزاشتوں سے ، حتی الوسع ، بچنے کی کوشش

کی ہے ۔ انھوں نے عالمانہ مقدمے ، تعلیقات ، توضیحات ، حواشی وغیرہ کا ویسا ہی اہتمام کیا ہے جیسا سید نذیر نیازی صاحب اور جناب محمد عبداللہ قریشی صاحب نے اپنے اپنے مجموعے میں کیا تھا ۔ اس طرح ، اُن دو مثالی نمونوں کے بعد ، پروفیسر ہاشمی صاحب کا مجموعہ تیسرا معیاری اور مثالی نمونہ معلوم ہوتا ہے اور کتب و جرائد اور شخصیات و موضوعات کے اشاریے اس پر مستزاد ہیں ۔

شیخ عطاء اللہ مرحوم کے مجموعے ، ''اقبال نامہ'' کی دونوں جلدیں اگر ان اغلاط اور فروگزاشتوں سے پاک ہوتیں جن کی نشان دہی پروفیسر ہاشمی نے کی ہے تو بلاشبہ اسے اب تک شائع ہونے والے تمام مجموعوں پر کئی حیثیتوں سے فوقیت حاصل ہوتی ۔ خطوط کی کثرت اور مجموعی تنوع ، متعدد خطوط کی اہمیت اور کتاب کی جامعیت کے اعتبار سے ''اقبال نامہ'' کے گوناگوں فضائل اس بات کے متقاضی ہیں کہ اس کے نئے ایڈیشن کو ہر قسم کے اسقام کی تازہ ترین نشان دہی کے مطابق زیادہ سے زیادہ معیاری بنایا جائے ۔ اُمید ہے ، اسی نقطۂ نظر سے جنابِ ڈار بھی اپنے مرتب کردہ مجموعہ ہائے مضامین و مکاتیب پر نظر ثانی فرمائیں گے ، بلکہ میں تو اس پر زور دوں گا کہ پروفیسر ہاشمی کی تجاویز (ص ۴۴ - ۴۵) مجموعہ ہائے مکاتیب کی تدوینِ نو کے بارے میں بھی قابلِ غور ہیں ۔ مشتبہ اور مختلف فیہ مکتوب الیہم اور مبینہ جعلی متون کا مسئلہ بھی اسی ضمن میں حل ہونا چاہیے ، ورنہ کسی نہ کسی مجموعے میں ان کا الگ ایک باب قائم ہونا از بس ضروری ہے ۔ کاش ان تمام مجموعوں کے نئے ایڈیشنوں میں مختلف النوع اشاریے بھی لازماً شامل ہوں اور پھر کوئی اللہ کا بندہ ان تمام مجموعوں کے الگ الگ اشاریوں پر مبنی ایک جامع اشاریہ مرتب کرے ۔ یہ کام متفرق افراد سے کہیں بہتر طور پر ایک ادارہ ہی کر سکتا ہے اور اقبال اکادمی اس مجوزہ منصوبے کو سید نذیر نیازی ، محمد عبداللہ قریشی ، جناب بشیر احمد ڈار اور پروفیسر رفیع الدین ہاشمی کے تعاون سے بحسن و خوبی بروئے کار لا سکتی ہے ۔

پروفیسر ہاشمی نے اگر محض مصدقہ اور تصحیح کردہ متون و تراجم ہی کو مرتب کر دیا ہوتا تو بلاشبہ وہ بھی ایک قابلِ قدر کام ہوتا ،

لیکن انھوں نے تو تحقیق و تصحیح وغیرہ سے متعلق اپنی جملہ کارکردگی کی روداد پیش کرنے کے علاوہ تعارفی ضمیموں ، فہرست مآخذ ، کتابیات اور اشاریات سے اپنی کتاب کی افادیت میں خاصا اضافہ کیا ہے اور اس کی داد جن الفاظ میں ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب نے کتاب کے پیش لفظ میں دی ہے ، پروفیسر موصوف بجا طور پر اس کے مستحق ہیں ۔

زیر نظر کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے : (۱) مقدمہ ، یعنی خطوطِ اقبال پر تحقیقی اور تنقیدی مقالہ ، (۲) "خطوطِ اقبال'' کا اصل متن ، (۳) تعارفی اور توضیحی ضمیمے ، (۴) فہرستِ مآخذ ، (۵) کتابیات اور (۶) اشاریہ ۔

مقالے کے ابتدائی جزو میں ، بحوالۂ جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمان ، ''نجی خطوط'' کی اشاعت کو ''ایک نازک مسئلہ'' تسلیم کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ''شاید اسی 'نزاکت' کے پیشِ نظر 'اقبال نامہ' (مرتبہ شیخ عطاء اللہ) کو معدوم کرنے کی کوشش کی گئی'' (ص ۳۳) ۔ یہ بات ایک حد تک درست ہے لیکن اس کی ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ سید سلیمان ندوی[۳] کے نام اس مجموعے میں اقبال کے متعدد خطوط متجددین کو کھٹکتے تھے اور اُنھیں سید صاحب[۳] کے لیے ''جوئے شیرِ اسلام کے فرہاد'' کا لقب گوارا نہیں تھا ۔ اسی لیے ''اقبال نامہ'' کو ''معدوم'' کرنے کی کوشش سب سے زیادہ اُنھی کی طرف سے ہوئی ۔

مقالے کے دوسرے جزو میں خطوطِ اقبال کی عام خصوصیات کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا گیا ہے اور مقالے کا یہ حصہ عام طلبہ اور طالبات کے لیے بھی بے حد مفید ہے ۔

''خطوطِ اقبال'' کے اصل متن کا باب : ۹۲ اُردو اور ۱۹ انگریزی یعنی کل ۱۱۱ ''غیر مدون اور غیر مرتب خطوط'' پر مشتمل ہے ۔ ان میں ۱۹ انگریزی خطوط کے اصل متن اور ۱۰ اُردو انگریزی تحریروں کی عکسی نقول بھی شامل ہیں ۔ یہ خطوط اب سے پہلے کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہوئے تھے یا بعض اگر شامل ہوئے بھی تھے تو نا مکمل یا ناقص حالت میں (عرضِ مرتب : ص ۲۰) ۔ دورانِ مطالعہ میں جو باتیں ذہن میں آئیں ، عرض کی جاتی ہیں :

مقالے میں خط نمبر ۱۶ بنام سردار میر احمد خاں کا تعارف کراتے

ہوئے (ص ۱۲۲) لکھا گیا ہے کہ ان کے نام کے ساتھ ''اوراقِ گم گشتہ'' (ص ۱۶۱) میں پروفیسر رحیم بخش شاہین صاحب نے ''پی - سی - ایس'' تحریر کیا ہے۔ پروفیسر شاہین صاحب کے شائع کردہ انگریزی مجموعہ *Mementos of Iqbal* (ص ۲۱) میں سردار میر احمد خاں کے نام کے ساتھ ''P.C.S.'' کے مخففات درج نہیں ہیں ۔ اسی خط کے انگریزی متن مندرجہ ''خطوطِ اقبال'' (ص ۱۲۳) میں ''P.S.'' (یعنی ''Postscript'') کا پروفیسر ہاشمی نے ترجمہ کرنے کے بجائے اُسے اُردو رسم الخط میں ''پی - ایس'' ہی لکھنے پر اکتفا کیا ہے ، حالانکہ ''بعدِ تحریر'' مناسب ترجمہ ہو سکتا تھا ۔ خط نمبر ۲۲ بنام سید شوکت حسین (ص ۱۳۳) کے حاشیے میں لکھا گیا ہے کہ اس خط کا سنِ تحریر ''اقبال نامہ'' (۲/۲۵۳) میں ''۱۹۲۶'' درست نہیں ۔ ہاشمی صاحب نے ''۱۹۱۹'' تحریر کیا ہے ۔ پروفیسر رحیم بخش شاہین نے بھی اپنے مذکورہ بالا انگریزی مجموعے میں ''۱۹۲۶'' کے بجائے ''۱۹۱۹'' ہی درج کیا ہے (معلوم نہیں شاہین صاحب کا انگریزی مجموعہ کب شائع ہوا تھا کیونکہ اس پر سنِ اشاعت مرقوم نہیں ہے) ۔ خط نمبر ۲۷ بنام شیخ اعجاز احمد کے حاشیہ (ص ۱۴۰) میں غالباً بحوالہٗ ''اوراقِ گم گشتہ'' ، شاہین صاحب کی یہ عاجلانہ غلطی بتائی گئی ہے کہ مقامِ تحریر اُنھوں نے ''دہلی'' کے بجائے ''لاہور'' لکھا ۔ اپنے انگریزی مجموعے میں بھی شاہین صاحب نے ''لاہور'' ہی لکھا ہے ۔ عاجلانہ غلطی بتکرار تو نہیں ہونی چاہیے ۔

ہاشمی صاحب نے ایک تعارفی نوٹ (ص ۱۷۶) میں مکتوب الیہ یعنی اقبال کے برادرِ بزرگ شیخ عطا محمد کے عقیدے کے بارے میں دو تین حوالوں سے متضاد آرا نقل کی ہیں ۔ اس طرح یہ امر تحقیق طلب رہ گیا ہے ۔ لیکن اعجاز حسین صاحب یا جسٹس جاوید اقبال سے امرِ واقعی کی حتمی تصدیق ہو سکتی تھی ۔ اگر یہ بات ہنوز متنازعہ فیہ ہے تو تعارفی نوٹ میں اس کو چھیڑنا ہی نہیں چاہیے تھا ، اور اب جب کہ یہ بات ازسرِنو چھیڑی گئی ہے تو کتاب کے نئے ایڈیشن میں اسے متنازعہ فیہ نہیں رہنا چاہیے ۔

خط نمبر ۵۲ ، بنام ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین (ص ۱۸۵) ، میں انگریزی متن کے لفظ ''cultural'' کا ترجمہ ''ثقافتی'' کیا گیا ہے ۔ علامہ اقبالؒ

کے زمانۂ حیات میں عموماً ''culture'' کا ترجمہ ''ثقافت'' نہیں ''تہذیب'' ہوتا تھا۔

زیرِ نظر کتاب میں جگہ جگہ پروفیسر رحیم بخش شاہین کے اُردو مجموعہ ''اوراقِ گم گشتہ'' کے حوالے آئے ہیں۔ وہ مجموعہ میری نظر سے نہیں گزرا اور پروفیسر شاہین صاحب کا انگریزی مجموعہ *Mementos of Iqbal* غالباً پروفیسر ہاشمی کے زیرِ نظر مجموعے کے بعد شائع ہوا ہے، یا اگر وہ بھی اس سے پہلے ہی شائع ہو چکا تھا تو شاید پروفیسر ہاشمی کی نظر سے نہیں گزرا، ورنہ وہ اس میں بھی متعدد عاجلانہ غلطیوں کی نشان دہی کرتے۔ شاہین صاحب کے انگریزی مجموعے کی طباعتی غلطیوں کا حال یہ ہے کہ اس کے ساتھ انھوں نے جو نصف درجن صفحوں کا تصحیح نامہ منسلک کیا ہے وہ بھی بذاتِ خود ایک اور تصحیح نامے کا محتاج ہے، اُس کتاب کو دیکھنے سے یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ وہ کب شائع ہوئی تھی، حتیٰ کہ اُس کے پیش لفظ اور دیباچے میں بھی کوئی تاریخ درج نہیں ہے۔ اقبالیات جیسے اہم علمی موضوع پر کام کرنے والے اصحاب کو جلد بازی اور رواداری سے احتراز کرنا چاہیے۔ مکتوب الیہم کے حفظِ مراتب اور خطوط کی زمانی ترتیب کے درمیان توازن کا اہتمام کماحقہٗ ہو سکے یا نہ ہو سکے لیکن کم از کم متن کی صحت کا خیال رکھنا اور طباعت سے پہلے بغور پروف پڑھنا یا پڑھوانا بہر حال ضروری ہے۔

پروفیسر ہاشمی نے مکتوب الیہم کے حفظِ مراتب اور خطوط کی زمانی ترتیب کے درمیان توازن کے مسئلے کو بھی حل کرنے کی حتی الوسع کوشش کی ہے۔ اگر وہ محض حفظِ مراتب کا خیال رکھتے تو خطوط کی زمانی ترتیب متاثر ہوئے بغیر نہ رہتی، اور اگر صرف زمانی ترتیب کو اہمیت دیتے تو بعض مکتوب الیہم متعدد مقامات پر بکھرے دکھائی دیتے۔ لہٰذا اعتدال اور توازن کا طریقہ انھوں نے یہ اختیار کیا ہے کہ خطوط کی زمانی ترتیب کی اہمیت کو تو یکسر نظر انداز نہیں کیا لیکن مکتوب الیہم کو متعدد مقامات پر بکھرنے بھی نہیں دیا۔ جہاں تک حفظِ مراتب کا تعلق ہے، ممکن ہے موجودہ ترتیب میں تھوڑی بہت تبدیلی کی ضرورت بشرطِ گنجائش محسوس ہو جس سے متوازن ترتیب کی موجودہ مجموعی ہیئت میں کوئی بنیادی فرق

واقع نہیں ہوگا۔

ایک آدھ خط تو اقبال کا ایسا بھی دیکھنے میں آیا جس میں صرف ایک جملہ تحریر ہوا ہے۔ تاہم مرتبین نے اپنے مجموعوں میں ایسے خطوط کو بھی جگہ دے ہی دی ہے۔ مثلاً ملاحظہ ہو خط نمبر ۵۸ (ص ۱۹۲) بنام ایڈیٹر ''انقلاب'' لاہور۔ لیکن طوالت یا اختصار سے قطعِ نظر، اس مجموعے کے بیشتر خطوط اہم علمی و ادبی شخصیتوں؛ دانش وروں اور صحافیوں کو لکھے گئے ہیں۔ لہٰذا ان کی بیش از بیش افادیت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ بعض خط ایسے بھی ہیں جنھیں ہم خط کے پیرایے میں سفر نامہ قرار دے سکتے ہیں۔ اس زمرے میں خطوط نمبر ۶ اور ۷، بنام مولوی احسان اللہ خاں (ص ۷۶ تا ۹۲ اور ص ۹۳ تا ۱۰۲)، کے ساتھ خطوط نمبر ۶۷ اور ۶۸، بنام منشی طاہر الدین (ص ۲۰۳ تا ۲۱۰ اور ص ۲۱۱ تا ۲۱۲)، کا تقابلی مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

خط نمبر ۶ مولوی احسان اللہ خاں کو عدن سے بتاریخ ۱۱ ستمبر ۱۹۰۵ لکھا گیا تھا۔ خط نمبر ۷ اُسی مکتوب الیہ کو بتاریخ ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ کیمبرج سے لکھا گیا تھا۔ یورپ کے اس سفر کا مقصدِ اعلیٰ تعلیم کا حصول تھا۔ خط نمبر ۶۷ منشی طاہر الدین کو ستمبر ۱۹۳۱ کے سفرِ انگلستان کی روداد کے طور پر لکھا گیا تھا جب کہ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے اقبال عازمِ انگلستان ہوئے تھے۔ خط نمبر ۶۸ منشی طاہر الدین ہی کے نام پیرس سے بتاریخ ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ تحریر کیا گیا تھا جب کہ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد ہسپانیہ اور فرانس ہوتے ہوئے وطن لوٹ رہے تھے (یہ ایک مختصر سا خط ہے لیکن ''بقامت کہتر'' ہونے کے باوجود سیرتِ اقبال کی بعض اہم تاریخوں کے تعین کے لیے ہم اسے ''بقیمت بہتر'' کہہ سکتے ہیں)۔ یہ بھی عجیب اتفاق تھا کہ ۱۹۰۵ کے سفر کا آغاز بھی ستمبر ہی میں ہوا تھا اور چوتھائی صدی بعد ۱۹۳۱ کے سفر کا آغاز بھی ستمبر ہی میں ہوا۔ ایک مشترک موضوع، یعنی ''نہرِ سویز'' پر دونوں کی سفری رودادوں کے اقتباسات کا موازنہ قارئین کے لیے خاصا دلچسپ ہوگا۔ چوتھائی صدی کے تفاوت نے کیا فرق پیدا کیا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

○ ”۔۔۔ ہمارا جہاز ۔۔۔ آہستہ آہستہ سویز کنال میں جا داخل ہوا ۔ یہ کنال جسے ایک فرانسیسی انجینئر نے تعمیر کیا تھا ، دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے ۔ عرب اور افریقہ کی جدائی ہے اور مشرق و مغرب کا اتحاد ہے ۔ دنیا کی روحانی زندگی پر مہاتما بدھ نے بھی اس قدر اثر نہیں کیا جس قدر اس مغربی دماغ نے زمانۂ حال کی تجارت پر اثر کیا ہے ۔ کسی شاعر کا قلم اور کسی سنگ تراش کا ہنر اُس شخص کی تخییل کی داد نہیں دے سکتا جس نے اقوامِ عالم میں اس تجارتی تغیر کی بنیاد رکھی ، جس نے حال کی دنیا کی تہذیب و تمدن کو اور سے کچھ اور کر دیا ۔ بعض بعض جگہ تو یہ کنال ایسی تنگ ہے کہ دو جہاز مشکل سے اس میں سے گذر سکتے ہیں اور کسی کسی جگہ ایسی بھی ہے کہ اگر کوئی غنیم چاہے کہ رات بھر میں اسے مٹی سے پُر کر دے تو آسانی سے کر سکتا ہے ۔ سینکڑوں آدمی ہر وقت کام کرتے رہتے ہیں ، جب ٹھیک رہتی ہے ۔ اور اس کا ہمیشہ خیال رکھنا پڑتا ہے کہ دونوں جانب سے جو ریگ ہوا سے اُوڑ کر اس میں گرتی رہتی ہے اس کا انتظام ہوتا رہے ۔۔۔“ (خط نمبر ۷ ، ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ ، ص ۹۶ تا ۹۸) ۔

○ ”۔۔۔ شاید ۱۹ ستمبر کو ہم سویز کنال میں داخل ہوئے ۔ فراعنۂ مصر ، قدیم ایرانیوں ، مسلمانوں اور اہلِ فرنگ نے اپنے عروج و قوت کے زمانے میں اس نہر کے مٹے ہوئے نقوش کو اُبھار کر اس سے فائدہ اُٹھایا ۔ لیکن مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب اس حیرت انگیز کنال کی اہمیت یعنی تجارتی اہمیت کا خاتمہ قریب ہے ۔ سیاسی اعتبار سے صلح و جنگ کے زمانے میں ہر قوم کے جہاز اس میں سے گذر سکتے ہیں ۔ سویز کنال کے بیشتر حصص انگریزی تصرف میں ہیں اور یہ غالباً اسماعیل پاشا خدیوِ مصر کی عیش پرستی کا نتیجہ ہے کیونکہ اس نے اپنے تمام حصص انگریزوں کے ہاتھ بیچ دیے تھے ۔ قریباً ڈھائی کروڑ پونڈ کی لاگت سے ایشیا اور یورپ کے سمندروں کو ملانے والی یہ آبی سڑک تیار ہوئی تھی لیکن اب جیسا کہ میں نے اُوپر لکھا ہے شاید اس کی وہ اہمیت نہ رہے جو اُسے پہلے حاصل تھی ۔ پرواز کی وسعت و ترقی اور وسطِ ایشیا اور وسطِ یورپ میں ریلوے کی تعمیر سے دنیا کے دو بڑے حصوں میں جدید تجارتی وسعتوں کا کھل جانا ، ایک نئی مگر خشک سویز کنال کو معرضِ وجود میں لانے والا ہے جس سے تجارتی اور غالباً سیاسی دنیا میں بھی ایک عظیم الشان انقلاب پیدا ہوگا ۔۔۔“ (خط نمبر ۶۷ ، ۳۱ ستمبر ۱۹۳۱ ، ص ۲۰۷ تا ۲۰۸) ۔

ان طویل اقتباسات کے لیے معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ اہلِ دانش نہرِ سویز سے متعلق اقبال کی پیشین گوئی پر، جوہری عہد کے امکانی تغیرات کے تناظر میں، غور کریں اور پھر اس پر بھی سوچ بچار کریں کہ عالمی مفادات اور نظریات کے تصادم میں اسلام کو کیا، کس طرح، کب اور کہاں اپنا فیصلہ کن رول ادا کرنا ہے تا کہ اُس دورِ سعید کا مبارک آغاز ہو سکے جس کا پیغام اقبالؒ نے اپنے ان اشعار میں دیا ہے:

اے سوارِ اشہبِ دوراں، بیا! اے فروغِ دیدۂ امکاں، بیا!
باز در عالم بیار ایامِ صلح! جنگ جویاں را بدہ پیغامِ صلح!

نظریاتی اعتبار سے، زیرِ نظر مجموعے میں مجھے سب سے اہم خط نمبر ۱۴، بنام سید محمد سعیدالدین جعفری (ص ۱۶۳) معلوم ہوتا ہے۔ یہ خط ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ کا ہے۔ اس کے آخری پیراگراف میں اقبال خبر دیتے ہیں کہ "مجموعہ شائع کرنے کی فکر میں ہوں۔ انشاء اللہ [۱۹]۲۴ میں ضرور شائع ہو جائے گا۔" بظاہر یہ اطلاع "بانگِ درا" کے بارے میں ہے جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۲۴ میں شائع ہوا تھا۔ اس خط میں بطورِ خاص یہ چار نکات پیش کیے گئے ہیں:

- "اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے۔"
- "اسلام ایک قدم ہے نوعِ انسانی کے اتحاد کی طرف۔"
- "اس وقت اقوامِ انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے اور جو شخص مسلمان کہلاتا ہے اُس کا فرض ہے کہ قومی تعصب کی وجہ سے نہیں بلکہ خالصتاً للہ اپنی زندگی میں ایک عملی انقلاب پیدا کرے تاکہ نوعِ انسانی قدیم توہمات سے نجات پائے۔"
- "مسلمانوں کو تو سیاست سے پہلے اشاعتِ اسلام کا کام ضروری ہے تاہم دونوں کام ساتھ ساتھ بھی ہو سکتے ہیں۔"

اقبال کے نظریاتی اور ثقافتی موقف سے متعلق اس قسم کے بنیادی نکات اس مجموعے کے بہت سے خطوط میں بکھرے پڑے ہیں اور اُنھیں

بآسانی سمیٹا جا سکتا ہے۔ ان خطوط کے مصدقہ اور مستند ہونے کی دلیل تعارفی نوٹ ہیں اور مآخذ کے وہ حوالے جو علی الترتیب (ص ۳۱۱ تا ۳۴۳) درج ہیں۔ مطلوبہ مواد و نکات کے متلاشی قارئین، طلبہ اور محققین کی سہولت کے لیے پانچ فصلوں پر مشتمل اشاریہ کتاب کے آخر میں (ص ۳۵۳ تا ۳۷۶) منسلک ہے۔ اشاریے کی پانچ فصلوں کے عنوانات علی الترتیب یہ ہیں:

- اشخاص
- کتب
- اخبارات و جرائد
- ادارے، انجمنیں، مطابع، کتب خانے
- موضوعات

اشاریے کی ہر فصل بترتیبِ حروفِ تہجی تیار کی گئی ہے۔ افکار و نکات کی چھان بین کرنے والوں کے لیے، اشاریے کی آخرالذکر فصل یعنی موضوعاتی اشاریہ بطورِ خاص کارآمد ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بظاہر اس میں تشنگی محسوس ہو، موضوعاتی اشاریے کی اس فصل کے آغاز (ص ۳۷۲) میں اقبال کے افکار و تصورات کا بالوضاحت سراغ کچھ ہی دور تک ملتا ہے۔ اس کے بعد کے اشارات ان ذیلی عنوانات کے تحت ملتے ہیں:

- اقبال،
- اقبال کی شخصیت،
- اقبال کا نثری ذخیرہ،
- اقبال کی نثر،
- اقبال کے تصنیفی منصوبے، اور
- اقبال کے خطوط۔

اس کے بعد (ص ۳۷۴ تا ۳۷۵) ''بالشوزم'' سے لے کر ''یہودیت'' تک نظریوں اور تحریکوں سے متعلق اشارات بلا عنوان درج ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری اشارات اُن ابتدائی اشارات سے مربوط ہیں جو ص ۳۷۲ پر ''اتحادِ عالمِ اسلام'' سے لے کر ''اشتراکیت'' تک درج ہیں۔ ویسے بھی (بترتیبِ حروفِ تہجی) ص ۳۷۲ کی ''اشتراکیت'' کی کڑی

ص ۳۷۳ کے ''بالشوزم'' ہی سے آ کر ملتی ہے۔ لہٰذا کیوں نہ موجودہ موضوعاتی اشاریے کو از سرِ نو مرتب کیا جائے! بہتر یہ ہوگا کہ ''اقبال اور کار ہائے اقبال'' کو الگ ایک فصل بنایا جائے اور "اقبال کے موضوعاتِ فکر'' کی الگ ایک فصل مرتب کی جائے اور ان دونوں کی تفصیلات میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کیا جائے۔ اُمید ہے، کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں مرتبِ موصوف اس پر بطورِ خاص مزید توجہ دیں گے۔

جیسا کہ ابتدا ہی میں عرض کیا جا چکا ہے، زیرِ نظر مجموعہ کتابت اور طباعت کے اعتبار سے بھی لائقِ تحسین ہے۔ تاہم ہزار احتیاط کے باوجود کچھ نہ کچھ سہوِ کتابت اور نقصِ طباعت کا راہ پا جانا عین ممکن ہوتا ہے۔ دوسرے ایڈیشن میں ان خامیوں کے ازالے کی خاطر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ از راہِ تعاون چند نمایاں اغلاط و اسقام کی نشان دہی کر دی جائے۔

کتابت کی غلطیاں اس قسم کی راہ پا گئی ہیں :

صفحہ		سطر	غلط	صحیح
۷۷	حاشیہ ۲	۹	کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار سے	''کچھ ملے مجھ کو بھی داتا اس بڑے دربار سے''
۸۷		۱۱-۱۲	میز بھی فرانسیسی تکلف کی گواہی ''دے رہا ہے''	''دے رہی ہے''
۱۲۲		۲	در ثنائے خواجہ گوہر ''خفتہ'' است	''سفتہ''
۱۲۲	(بنام سردار امیر احمد خاں)	۷	''ماخذ ہے''	''ماخذ کیا ہے''
۱۲۴		۱۱	''قادیانیت کے ''بارے'' اقبال کی	''بارے میں''
۱۲۶		۱۳	آگاہی ''رکھتا ہوں''	''رکھتا ہو''
۱۳۱		۳	دوش بر خاکِ ہمایوں بلبلے ''نالیدگفت''	''نالید و گفت''
۱۳۵	حاشیہ ۱	۱	ملاحظہ ہو ضمیمہ نمبر ''۲''	''۳''
۱۴۴		۱	''پھر'' انھوں نے	''پھر'' کو حذف کیا جانا چاہیے
۱۵۲	حاشیہ ۲	۲	علامہ اقبال ''کے'' یہ غزل	''کی''
۱۶۸		۹	صاحب ''راز'' حیات	''ساز''
۱۷۴		۶	''مستفیض کا'' موقع ملا	''مستفیض ہونے کا''
۲۰۵		۴	طعمہ پر ''مرغکی''	''مرغکے''

۲۰۹		۲	جہاز پر ''میں'' گوشت	''میں نے''
۲۱۶		۲	لارڈ ریڈنگ ''نے''	''نے'' حذف ہونا چاہیے
۲۳۷	خط ۸۱	۸	مناقشات میں ''اُلجھن''	''اُلجھی''
۲۳۸	(بنام خواجہ سجاد حسن)	۶	معمور مئے حق سے ہے ''نامِ'' حالی	''جامِ''
۲۶۹		آخری	صدق و اخلاص و صفا ''نماند''	''باقی نماند''
۳۰۳		۵	''دل'' ہے زباں بھی تجھ کو	''دی''
۳۳۷		۱	چند ''نوار''	''نوادر''
۳۳۷		۴	''مستقبل'' بیاری	''مستقل''

طباعت کے صرف دو نقائص دکھائی دے سکے ہیں :

۷۶	۴	یا	''یکم''
۱۶۰	۴	آپ کو تکلیف - - - -''	''دیتا''

املا کی غلطیاں (بر بنائے سہوِ کتابت ؟) یہ نظر آئیں :

۱۷۷	زیرِ عنوان ''بنام اکرام الحق سلیم''	۵	''خاصہ'' عرصہ	''خاصا''
۱۸۰		۲	اچھا ''گلہ'' پایا	''گلا''

ایک جگہ روا روی میں میم مفعولی کو میم فاعلی بنا دیا گیا ہے :

۲۰۱	۶	اطہر ''کردم'' طاہر از ناسور	''اطہر کرد''

انگریزی متن اور اس کے ترجمے کے سلسلے میں دو بڑی دلچسپ قسم کی ''غلطیاں'' ہو گئی ہیں جن میں سے ایک تو فروگزاشت ہے اور دوسری محض اُلجھن ۔ ص ۲۳۸ کی سطر نمبر ، میں پنڈت نہرو کے نام انگریزی خط کے ایک فقرے your Muslim advisers کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ نعیم آسی نے اس کا غلط ترجمہ کیا ۔ نعیم آسی کے ترجمے میں ''مسلم'' کی صفت محذوف ہے جبکہ ''advisers'' کا ترجمہ انھوں نے ''ساتھی'' کیا ہے ۔ ص ۲۵۸ کی سطر ۳ - ۴ میں پروفیسر ہاشمی نے بھی ''advisers'' کا ترجمہ ''مشیروں'' کے بجائے ''ساتھیوں'' درج کیا ہے البتہ ''مسلم'' کی صفت انھوں نے حذف نہیں کی ۔ ص ۳۱۹ کی سطر ۸ - ۱۰ مکتوب نمبر ۲۳ کے انگریزی متن (اقبال کے ہاتھ کی تحریر) کے بارے میں ہاشمی صاحب نے لکھا ہے کہ اس میں ایک جگہ ''asking'' کے بجائے ''disreg'' پڑھنا چاہیے تاکہ جملہ بے معنی نہ ہو ۔ انھوں نے بتایا ہے کہ پروفیسر شاہین نے ''اوراقِ گم گشتہ'' (ص ۵۴ ;) میں اسے ''asking'' پڑھا ہے ۔ شاہین صاحب نے *Mementos of Iqbal* (ص ۲۸) میں اس کی خواندگی کو ''using'' میں تبدیل کر دیا ہے ۔ گویا اُلجھن اب یہ پیدا ہوئی ہے کہ یہاں پروفیسر شاہین کی سابقہ خواندگی کے مطابق ''asking'' پڑھا جائے یا بقول پروفیسر ہاشمی ''disreg'' یا اب پروفیسر شاہین کی دوسری خواندگی کے مطابق ''using'' ! پروفیسر ہاشمی نے متعلقہ انگریزی فقرے کے اُردو ترجمے میں ''زحمت'' کا لفظ استعمال کیا ہے (ص ۱۳۴) ۔ مجھے معلوم نہیں کہ انگریزی میں کوئی مکمل لفظ ''disreg'' بھی ہے جس کے معنی ''زحمت'' تو کیا ، کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں ۔ اقبال کے ہاتھ کی تحریر میں مذکورہ لفظ کی متنازعہ فیہ خواندگی کا مسئلہ اب کوئی ہینڈ رائٹنگ ایکسپرٹ ہی حل کر سکے تو کر سکے ، سرِ دست تو عام قارئین کو اس سے اُلجھن ہی ہوگی اور میں سمجھتا ہوں کہ خود پروفیسر ہاشمی صاحب کے ذہن میں بھی ہنوز یہی اُلجھن ہے ۔

حواشی کے سلسلے میں کچھ باتیں بطورِ خاص عرض کرنی ہیں ۔ ص ۸۷ کے حاشیہ ، میں مقبرۂ شاہ ہمایوں کے متعلق پروفیسر ہاشمی صاحب نے لکھا ہے کہ یہ بھی ''حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ میں واقع ہے'' ۔

اسے ہم واقعاتی غلطی ہی کہہ سکتے ہیں ۔ اُمید ہے نئے ایڈیشن میں اس قسم کے تسامحات کا ازالہ ہو جائے گا اور جگہ جگہ ، حسبِ ضرورت ، حواشی کو ترقی بھی دی جائے گی۔ اس ضمن میں مشورتاً عرض ہے کہ ص ۲۰۸ کے حاشیے میں سر علی امام کے والدِ بزرگوار سید امداد امام اثر (مصنف ''کاشف الحقائق'') کا نام بھی درج ہو جائے تو اچھا ہے ۔ اسی طرح ص ۳۵۱ کے حاشیہ ۱ میں اس نکتے کا اضافہ ہو جانا مناسب رہے گا کہ ''قیامِ پاکستان کے بعد مدرسہ' عالیہ جب کلکتے سے ڈھاکہ منتقل ہوا تو اس کے ساتھ علامہ کاشغری بھی ڈھاکہ پہنچے اور تا دمِ واپسیں وہیں مقیم رہے ۔''

بحیثیتِ مجموعی پروفیسر رفیع الدین ہاشمی صاحب کے مجموعہ ''خطوطِ اقبال'' کو ، اُس کے جملہ مسلمہ اوصاف کے اعتبار سے ، سید نذیر نیازی اور جناب محمد عبداللہ قریشی کے مرتب کردہ مجموعوں کے علاوہ ، تیسرا معیاری مجموعہ قرار دینے کی بات جو میں نے اس مضمون کے ابتدائی حصے میں کہی ہے ، غالباً اس پر بہتوں کا اتفاق ہوگا ۔ پروفیسر ہاشمی صاحب ایک تجربہ کار پیشہ ور استاد ہیں ۔ علمی کتابیں مرتب کرتے وقت وہ بطورِ خاص طلبہ کی نصابی ضروریات کا بھی خیال رکھتے ہے ، اقبالیات سے اُنھیں خاص شغف ہے ، بشمولِ کتابِ زیرِ نظر اقبال کے فکر و فن اور اقبالیات پر اب تک پانچ معیاری کتابیں مرتب کر کے شائع کر چکے ہیں ۔ چشم بد دور ، خدا کرے کہ جوانی کی ہمت اور قوتِ کارکردگی تا عمر سلامت رہے ، خاص طور پر مکاتیبِ اقبال کے جامع ترین معیاری مجموعے کی اشاعت کا جو مثالی منصوبہ وہ زیرِ عمل لا چکے ہیں بحسن و خوبی جاری رہے ۔ اُمید ہے کہ اپنی بیش از بیش افادیت کی بدولت ''خطوطِ اقبال'' کی مقبولیت کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوگا ۔

علامہ اقبالؒ

غریبوں کا دنیا میں اللہ والی*

یہ مکتب یہ اسکول یہ پاٹھ شالے
یہ تکیے یہ مندر یہ گرجے شوالے
یہ پنڈت یہ بنیے یہ مُلا یہ لالے
یہ سب پیٹ ہیں اور ہم تر نوالے
غریبوں کا دنیا میں اللہ والی

وطن کیا ہے اک نوع سرمایہ داری
بڑے سیٹھ ہیں قوم کے یہ بھکاری
وہ دیکھو چلی آ رہی ہے سواری
نئے جال لائے پرانے شکاری
غریبوں کا دنیا میں اللہ والی

---

*''کشمیری'' بابت ۲۱ دسمبر ۱۹۲۷ - منقول از بشیر احمد ڈار مرتب ، ''انوارِ اقبال'' (لاہور : اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷) ، ص ۳۱۰ -

محمد معز الدین

علامہ اقبالؒ اور عظمتِ انسانی

علامہ اقبال کے فکر و فلسفے اور تصورِ حیات میں انسان کی حیثیت مرکزی ہے۔ عظمتِ انسانی کے متعلق اقبال نے خود فرمایا کہ :

''میں ایک انسان کے شان دار اور درخشاں مستقبل پر پختہ ایمان رکھتا ہوں اور میرا عقیدہ ہے کہ انسان نظامِ کائنات میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے کی صلاحیتوں سے بہرہ ور ہے۔''

خود شناسی سے خدا شناسی کے تمام مراحل میں انسان کی یہی انفرادیت، عظمت اور جوہرِ خدا داد نے اسے اشرف و افضل بنایا، اور سماج میں ارتقا کی تمام منزلوں میں وہ سر برآوردہ رہا ہے۔ علامہ اقبال جب کہتے ہیں کہ :

برتر از گردوں مقامِ آدم است　　　　اصلِ تہذیب احترامِ آدم است[1]

تو بات صرف انسان کی اپنی ذات تک محدود نہیں رہتی بلکہ یہی تصور پھیل کر نظامِ کائنات میں ایک مستقل عنصر کا سبب بن جاتا ہے، اور تہذیب و تمدن کے سماجی شعور کی دنیا لا محدود ہو جاتی ہے اور وہ معاشرے کا ایسا فرد بن جاتا ہے جو صحیح معنوں میں زمین پر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ پروفیسر شیمل (Schimmel) نے *Gabriel's Wings* میں اقبال کے عظمتِ انسانی کے اسی تصور کی طرف اشارہ کیا ہے جب وہ کہتی ہیں :

۱- ''جاوید نامہ''، ص ۷۵-

"His revaluation of man is not that of man *qua* man ; but of man in relation to God."

یعنی اقبال انسان کی قدر و قیمت کا اندازہ محض انسانی رشتے سے نہیں بلکہ انسان اور خدا کے مابین جو تعلق ہے ، اس سے کرتے ہیں ، اور اس طرح ان کی جرأت آموز "تابِ سخن" نے ان سے یہ کہلوایا :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

اور اقبال پیرِ رومیؒ کے ہم نوا بن کر کہتے ہیں :

شعلہ در گیر زد بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت "منزلِ ما کبریا است"[۲]

"اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" دراصل انسان کی اسی انفرادی اور اجتماعی عظمت کی تشریح و تفسیر ہیں ۔ "اسرارِ خودی" میں فرد کی عظمت اور "رموزِ بے خودی" میں اس کی سماجی حیثیت بیان کی گئی ہے ۔ عظمتِ انسانی کا یہ تصور "اسرار و رموز" تک محدود نہیں بلکہ اُن کی شاعری کے ہر دور میں یہ غالب عنصر رہا ہے ، اور یہی رو جاری و ساری رہی ہے ۔ کہیں دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں دیکھی تو کہیں "آدمیت احترامِ آدمی" کہہ کر انسانی عظمت و احترام کا اعلان کیا ۔ مولانا روم نے آئیڈیل انسان کی وضاحت ان اشعار میں کی ہے :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دو ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

۲۔ "پیامِ مشرق" ، ص ۲۰۴ ۔

[کل شیخ چراغ لے کر شہر میں پھر رہا تھا کہ شیطانوں اور حیوانوں سے آزردہ ہوں ۔ مجھے انسان کی تلاش ہے ۔ میں ان سست عناصر ساتھیوں سے دل گرفتہ ہوں ۔ شیرِ خدا اور رستمِ دستان کی آرزو ہے ۔ میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈا ایسا کوئی نہیں ملتا ۔ جواب ملا کہ جو نہیں ملتا اسی کی آرزو ہے ۔]

اقبال نے اپنے پیر و مرشد مولانا رومیؒ کے یہ اشعار ''اسرارِ خودی'' کے پہلے صفحہ پر نقل کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان کو بھی ایسے ہی آئیڈیل انسان کی تلاش ہے جس کا ملنا آسان نہیں ۔ ان اشعار کو انھوں نے ''جاوید نامہ'' میں بھی شامل کر لیا ہے ۔ اقبال کے نظامِ فکر میں بھی انسان کی پیہم تلاش بنیادی حقیقت ہے ؛ ایک ایسے انسان کی تلاش سے دراصل تلاشِ حق کی سعی ہے ، کیونکہ انسان اوصافِ ایزدی سے معمور ہے ۔ وہ خدا کا دستِ راست بن کر کائنات پر حکم رانی کرتا ہے ۔ خیال و عمل اور عقل و وجدان کی مکمل ہم آہنگی کے ساتھ یہ شجرِ انسانیت کا آخری ثمر ہوتا ہے اور وہ ان الفاظ میں اس کے ورودِ مسعود کا انتظار کرتے ہیں :

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا	اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو	در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن	نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن
خیز و قانونِ اخوت ساز دہ	جامِ صہبائے محبت باز دہ
باز در عالم بیار ایامِ صلح	جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح
نوعِ انسان مزرع و تو حاصلی	کاروانِ زندگی را منزلی[۳]

علامہ اقبال کا تصورِ عشق بھی مولانا رومی کے عشقِ الٰہی کا مماثل بن کر ''تخلقوا باخلاق اللہ'' کا پیکر بن جاتا ہے ، کیونکہ رومی ہی کے روحانی تصورِ عشق نے انھیں عشق و مستی سے ہم کنار کیا ۔

گرہ از کارِ ایں ناکارہ وا کرد	غبارِ رہگذر را کیمیا کرد

۳- ''اسرار و رموز'' ، ص ۵۱ ۔

نے آن نے نوازے پاکبازے مرا با عشق و مستی آشنا کرد[۴]

وہ فرماتے ہیں کہ :

ز رومی گیر اسرار فقیری کہ آن فقر است محسود امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وے رسیدی بر مقام سر بزیری[۵]

اور ارتقائے انسان میں عشق ، فقر ، جرأت ، تحمل ، تخلیقی قوتیں تمام ممد و معاون بن کر ایک ایسا مرد کامل پیدا ہوتا ہے جس کی جرأت اس سے یہ کہلوا سکتی ہے کہ :

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ[۶]

علامہ اقبال تلقین کرتے ہیں کہ :

مدہ از دست دامان چنیں مرد کہ دیدم در کمندش مہر و مہ راے

ایسا مرد خود آگاہ نیابت الٰہی حاصل کر کے خدا کا رازداں بن جاتا ہے ۔ اُس کی اپنی رضا مشیت الٰہی بن جاتی ہے اور یہی تصور عظمت انسانی ہے جس نے اقبال سے ایسے شعر کہلوائے کہ :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے[۸]

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے[۹]

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے ![۱۰]

۴۔ ''ارمغان حجاز'' ، ص ۱۰۶ ۔
۵۔ ایضاً ، ص ۱۰۸ ۔ ۶۔ ''پیام مشرق'' ، ص ۱۹۸ ۔
۷۔ ''ارمغان حجاز'' ، ص ۹۵ ۔ ۸۔ ''بال جبریل'' ، ص ۸۱ ۔
۹۔ ''ارمغان حجاز''، ص ۴۵ ۔ ۱۰۔ ''بال جبریل'' ، ص ۱۴ ۔

وہ بحر ہے آدمی کہ جس کا ہر قطرہ ہے بحرِ بیکرانہ!۱۱

اپنی معرکۃ الآرا تصنیف ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*) میں اقبال انسان کی لغزش کو بھی اس کے شعور کی آگہی سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کی لغزش کا خوب صورت جواز پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۱۲ :

"The Fall does not mean any moral depravity ; it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being."

[ہبوط آدم کا اشارہ کسی اخلاق پستی کی طرف نہیں، اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ خوابِ فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔]

علامہ آگے چل کر۱۳ لکھتے ہیں کہ قرآن حکیم کے مطابق :

"Man's first act of disobedience was also his first act of free choice ; and that is why, according to the Quranic narration, Adam's first transgression was forgiven."

[اس کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ ارشادِ قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا (۲ : ۳۷)۔]

"That God has taken this risk shows His immense faith in man ; it is for man now to justify this faith."۱۴

۱۱۔ ''ضربِ کلیم''، ص ۸۶ ۔
۱۲۔ ص ۸۵ : اُردو ترجمہ سید نذیر نیازی : ''تشکیلِ جدیدِ الٰہیات اسلامی''، ص ۱۲۸ ۔
۱۳۔ ایضاً ۔
۱۴۔ ایضاً : اُردو ترجمہ، ص ۱۲۹ ۔

[اگر مشیتِ ایزدی یوں ہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ حقیقت بھی آشکارا ہو جاتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے ۔]

اقبال نے متعدد اشعار میں آدمی کی فرشتوں پر برتری کا اظہار کیا ہے :

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد ![15]

فروغِ آدم خاکی ز تازہ کاری ہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش از ایں کردند[16]

"پیامِ مشرق" میں "تسخیرِ فطرت" کے عنوان سے اقبال نے جو خوب صورت نظم لکھی ہے اس کے ذیلی عنوان "میلادِ آدم" کے اشعار ملاحظہ ہوں :

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے ، خود شکنے ، خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بیخبر از خویش بآغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد[17]

"بالِ جبریل" کی نظم "فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں" اس سلسلے کی اہم کڑی ہے ۔ صرف دو اشعار پر اکتفا کرتا ہوں :

۱۵- "بالِ جبریل" ، ص ۱۰ - ۱۶- "زبورِ عجم" ، ص ۱۷۹ -
۱۷- "پیامِ مشرق" ، ص ۹۷ -

سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے :

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل ، یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک ، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ ، یہ صحرا ، یہ سمندر ، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے !
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیرِ خودی کر اثرِ آہِ رسا دیکھ

اقبال نے انسان کو تخلیقِ کائنات میں خدا کا ہم عنان بنا کر ایک طرف نیابتِ الٰہی میں مرکزی کردار بخشا تو دوسری طرف اس کو ذوقِ لطیف بخش کر اس کا ہم قدم بنایا ۔ ''پیامِ مشرق'' میں "محاورہ مابین خدا و انسان'' میں اقبال نے خدا اور انسان کے درمیان جو مکالمہ پیش کیا ہے ، وہ اس کی عظمت کو ہی واضح نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے تخلیقی جوہر کی بنا پر خداوند تعالیٰ سے اپنی تعمیری قوت کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اور جرأتِ رندانہ سے اللہ تعالیٰ کی شکایت کا برجستہ جواب دیتا ہے ۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار ۔

خداوند تعالیٰ کو شکایت ہے کہ :

جہاں را ز یک آب و گل آفریدم — تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم — تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تو آفریدی نہالِ چمن را — قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

انسان جواب دیتا ہے کہ :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم — سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی — خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم — من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

خداوند تعالیٰ نے دنیا پیدا کی اور انسان نے اس کو خوب تر بنایا :

نوائے عشق را ساز است آدم — کشاید راز و خود راز است آدم
جہان او آفرید ۔ ایں خوب تر ساخت — مگر با ایزد انباز است آدم[18]

اسی طرح "جاوید نامہ" میں خلافتِ آدم کے عنوان سے اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں وہ نہ صرف انسانی عظمت و برتری کے مظہر ہیں بلکہ انسان کے اعلیٰ و افضل مقام کی آخری حد کی نشان دہی کرتے ہیں اور وہ روئے زمین پر نائبِ ایزدی ہے ۔

حرف انی جاعلٌ تقدیرِ او
از زمیں تا آسمان تفسیرِ او
مرگ و قبر و حشر و نشر احوال اوست
نور و نار آں جہاں اعمال اوست
او امام و او صلوٰت و او حرم
او مداد و او کتاب و او قلم !

* * *

از وجودش اعتبارِ ممکنات — اعتدالِ او عیارِ ممکنات

"بانگِ درا" کی نظم "انسان" کا آخری شعر انسان کی تخلیقی قوت کا عکاس ہے ۔ علامہ اقبال اس کی بے پناہ صلاحیتوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

۱۸- ایضاً ، ص ۱۶ ۔

چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی
یہ ہستیٔ دانا ہے ، بینا ہے توانا ہے

اور خدا خود ایسے مردِ کامل کی تلاش میں ہے :

ما از خدائے گم شدہ ایم ، اُو بجستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتار آرزوست

اور ایسے انسان کو جب موت آتی ہے تو خود خدا بھی شرمسار ہو جاتا ہے ۔ علامہ اقبال کے نزدیک معراجِ مصطفوی انسانی عظمت کا منتہائے کمال ہے :

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں[19]

زندگی خود را بخویش آراستن بر وجودِ خود شہادت خواستن[20]

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است[21]

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج ؟ انقلاب اندر شعور[22]

معراج کے واقعے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تطہیرِ قلب و روحانی بالیدگی انسان کو کس بلندی تک پہنچا سکتی ہے :

رہِ یک گام ہے ہمت کے لیے عرشِ بریں
کہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات ![23]

ناوک ہے مسلماں ! ہدف اس کا ہے ثریا !
ہے سرِ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج ![24]

لیکن تن آسان ، بے عمل اور نفیِ ذات کرنے والوں کی مذمت بھی کرتے ہیں اور خدا کی ایسی مخلوق پر طنز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

۱۹- ''بالِ جبریل'' ، ص ۴۴ - ۲۰- ''جاوید نامہ'' ، ص ۱۳ -
۲۱- ایضاً ، ص ۱۴ - ۲۲- ایضاً ، ص ۲۰ -
۲۳- ''بانگِ درا'' ، ص ۲۸۱ - ۲۴- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۹ -

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا ؟
کہوں کیا ماجرا اس بے‌بصر کا !
نہ خود بیں نے خدا بیں نے جہاں بیں !
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا ؟[25]

اور ایسے بے ہنر انسانوں کو وہ للکارتے ہوئے کہتے ہیں کہ :

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام[26]

بآدمے نرسیدی ، خدا چہ می جوئی
ز خود گریختہ آشنا چہ می جوئی ![27]

اقبال کے عظمتِ انسانی کے اسی تصور نے ان کے کلام کو آفاقیت بخشی اور وہ دانائے راز ، علم بردارِ انسانیت اور اخوّت کا نقیب بن کر شہرتِ دوام حاصل کرتے ہیں :

بہرِ انسان چشمِ من شبہا گریست
تا دریدم پردۂ اسرارِ زیست[28]

انفرادی طور پر ایک فرد کی خودی اور اجتماعی طور پر قومی خودی کی تلقین کو اگر بہ نظرِ غائر دیکھیں تو عظمتِ انسانی کا یہ بھی ایک پہلو ہے اور رنگ و نسل ، زبان اور علاقے کے امتیاز کو ختم کر کے ملت میں گم ہو جانے کا تصور بھی اسی عظمتِ انسانی کا ایک رخ ہے ۔ ''اسرارِ خودی'' میں ''ہمالہ اور گنگا کے مابین ایک مکالمہ'' ہے جس میں سید علی ہجویری داتا گنج بخشؒ نے ایک غیر مسلم نوجوان کو نصیحت کی ہے جس میں تمام مذاہب کی عزت کرنے کی تلقین کی ہے ۔ یہ اسلام کے ''لا اکراہ فی الدین'' کے بنیادی اصول پر مبنی ہے :

گر ز جمعیت حیاتِ ملت است
کفر ہم سرمایۂ جمعیت است[29]

۲۵- ''بالِ جبریل'' ، ص ۳۲ -
۲۶- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۱۶ - ۲۷- ''جاوید نامہ'' ، ص ۲۲۰ -
۲۸- ''اسرار و رموز'' ، ص ۱۰ - ۲۹- ایضاً ، ص ۶۶ -

من نگویم از بتاں بیزار شو
کافری ؟ شائستہ زنار شو۳۰

اسی طرح سے وہ نپولین اور مسولینی کی ان کی جرأت اور عظیم شخصیتوں کی بنا پر تعریف کرتے ہیں ۔ ''جاوید نامہ'' میں وہ وشوامتر ، بھرتری ہری ، ٹالسٹائی ، قراۃ العین ، کارل مارکس ، نطشے ، زرتشت ، گوتم بدھ وغیرہ کا ذکر کر کے اپنی انسانی دوستی اور ایک دوسرے کے لیے محبت اور رواداری کا اظہار کرتے ہیں ۔ ''جاوید نامہ'' کے آخری باب میں نئی نسل کو جو تلقین کی ہے وہاں بھی اسی پر زور دیا گیا ہے کہ ذات پات اور مذاہب کے امتیاز کے بغیر تمام بنی نوع انسان کو عزت اور احترام کی نظر سے دیکھنا چاہیے اور یہی اسلام کی تعلیم ہے :

بندۂ عشق از خدا گیر و طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق !
گرچہ دل زندانیٔ آب و گل است
ایں ہمہ آفاق آفاقِ دل است۳۱

اسی طرح اقبال نے عظمتِ انسانی کے درس کے ساتھ اپنی وسیع النظری اور عالمگیر جذبۂ اخوت کا اظہار کیا ہے ۔ E. M. Foster نے اپنی کتاب *Two Cheers for Democracy* میں اقبال کی اسی انسان دوستی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

"Whatever his opinions, he was no fanatic, and he refers to Hindus and Christians with courtesy and respect."

علامہ اقبال آپس میں جنگ و جدال کرنے والی قوموں کے درمیان مفاہمت کے لیے برابر کوشاں رہے :

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم !۳۲

۳۰- ایضاً ۔
۳۱- ''جاوید نامہ'' ، ص ۲۴۲ ۔
۳۲- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۵۵ ۔

اسی طرح اقبال کی شاعری اور اقبال کے فکر و فلسفہ کا ایک اہم موضوع انسان کی کھوئی ہوئی عظمت کی بازیافت ہے جس کے متعلق قرآن میں کہا گیا ہے کہ ''یقیناً ہم نے انسان کو عزت اور توقیر بخشی ہے ۔''

ایسا معاشرہ جس میں رنگ و نسل کا امتیاز ہو وہ انسانیت کی پیشانی پر ایک بدنما داغ ہے ۔ وہ ایک ایسے سماج اور ایسے نظام کی تلاش میں ہیں جہاں عزتِ نفس ہو ، جہاں محنت کی قدر ہو ، انسانی عظمت کا احساس ہو ، عوام کا معیارِ زندگی بلند ہو ، تعصب اور نسلی امتیاز کا خاتمہ ہو ۔ اسی لیے وہ اسلام کی اعلیٰ اخلاق اور روحانی قدروں پر زور دیتے ہیں کیونکہ انسانی فضیلت کا انحصار نسب و دولت پر نہیں بلکہ پاکیزہ انفرادی زندگی اور عدل و انصاف پر مبنی اجتماعی شعور پر ہے ۔ دراصل احترامِ آدمی کا یہی مفہوم ہے :

آدمیت احترامِ آدمی   با خبر شو از مقامِ آدمی[۳۳]

۳۳۔ ''ارمغانِ حجاز'' ، ص ۱۴۹ ۔

تبصرہ

ڈاکٹر شیخ محمد اکرام : ''حکیمِ فرزانہ'' ۔ لاہور : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ، کلب روڈ ، ۱۹۷۷ - ۲۰۸ صفحات ۔ قیمت ۱۵ روپے ۔

ڈاکٹر شیخ محمد اکرام مرحوم دنیائے علم و ادب میں کسی تعارف کے محتاج نہیں ۔ وہ اپنی تصانیف ''آب کوثر'' ، ''موج کوثر'' اور ''رود کوثر'' کے ذریعے شہرتِ عام اور بقائے دوام حاصل کر چکے ہیں اور ان کتابوں کو اب ''حوالے'' کی حیثیت حاصل ہے ۔ علاوہ ازیں شیخ صاحب مرحوم نے ''یادگارِ شبلی'' کے عنوان سے ایک بلند پایہ کتاب لکھی جس میں شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی کے مفصل حالاتِ زندگی اور اِن کی تصانیف اور کارناموں کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ۔ اس کتاب میں انھوں نے وہ مواد بھی سمیٹ لیا جو استاذ العلماء مولانا سید سلیمان ندوی کی تصنیف ''حیاتِ شبلی'' کی اشاعت کے بعد دستیاب ہوا ۔ نیز اُنھوں نے مولانا شبلی نعمانی کی ایک ایک کتاب پر علیحدہ مفصل تبصرہ سپرد قلم کیا ۔

زیرِ تبصرہ تصنیف پہلی بار ۱۹۵۷ میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظرِ عام پر آئی اور مرزا غالب کے پرستاروں اور عقیدت مندوں سے خراجِ تحسین حاصل کیا ۔ اب دوسری مرتبہ ٹھیک بیس سال بعد شائع ہوئی ہے ۔ توقع ہے کہ عقیدت مندانِ غالب اس کا خیر مقدم کریں گے ۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ، اس کتاب میں مرزا اسد اللہ خاں غالب کی نظم و نثر ، شخصیت اور فلسفے کا تفصیلی احاطہ کیا گیا ہے ۔ کتاب چھ حصوں پر مشتمل ہے ۔ پہلے حصے یعنی ''غالب کا ادبی ارتقا'' کو پانچ ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ ابتدائی دور (۱۷۹۷ تا ۱۸۲۱) میں

بیدل اور غالب کے تقابلی مطالعے کے ساتھ ساتھ غالب کی تشبیہوں اور استعاروں پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرا دور (۱۸۲۱ تا ۱۸۲۷) مرزا غالب کی نفسیاتی ژرف بینی، فنی ارتقا اور فن کاری پر محیط ہے، جب کہ تیسرے دور (۱۸۲۷ تا ۱۸۴۷) میں مرزا غالب کی فارسی شاعری کا بالتفصیل جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ چوتھا دور جو ۱۸۴۷ سے لے کر ۱۸۵۷ تک ہے، مرزا غالب کے فارسی قصائد اور طنز و ظرافت کے لیے مخصوص ہے، جب کہ پانچویں دور (۱۸۵۷ تا ۱۸۶۹) میں مرزا غالب کے اُردو خطوط پر سیر حاصل تبصرہ کیا گیا ہے اور اُردو نثر میں خطوطِ غالب کا مرتبہ و مقام تعین کرنے کے ساتھ ساتھ اُردو نثر کے موجودہ رجحانات پر بحث کی گئی ہے۔

دوسرے حصے میں جو ''عام تبصرہ'' کے عنوان سے قائم کیا گیا ہے، مرزا غالب کی مقبولیت کے اسباب اور اعتراضات، نیچرل شاعری، محبت کی خیالی اور رسمی تصویریں، مرزا غالب کا نظریۂ محبت اور محبت کا بلند تر تخیل ایسے موضوعات زیرِ بحث لائے گئے ہیں اور بڑے حکیمانہ اور مدلل انداز میں مرزا غالب کے نظریات پیش کیے گئے ہیں۔

تیسرے حصے میں مرزا غالب کا فلسفہ پیش کیا گیا ہے اور بڑے فلسفیانہ پیرائے میں فلسفۂ غالب کی تدوین کی مشکلات، فلسفۂ حقیقتِ اشیا، جزئیاتِ غالب، ماحول کا مرثیہ، کشمکش، عرفانیاتِ غالب، نظریۂ نعم البدل اور مرزا غالب کا مذہب ایسے مشکل اور پُر پیچ نظریات پر بحث کی گئی ہے۔

چوتھے حصے میں مرزا غالب اور مشاہیر اُردو شعرا کا موازنہ و مقابلہ کیا گیا ہے، جن میں میر اور غالب، سودا اور غالب اور مومن اور غالب کا تقابلی جائزہ بڑے فن کارانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

پانچواں حصہ مرزا غالب اور مشاہیر فارسی شعرا کے لیے مخصوص ہے جس میں امیر خسرو، فیضی، اقبال اور غالب کے فکر و فن کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کتاب کا یہ حصہ بہت دلچسپ ہے جو فاضل مصنف کی فضیلت اور علمی بصیرت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ فاضل

مصنف نے اس باب میں امیر خسرو کی شاعرانہ عظمت ، فیضی کی آزاد خیالی ، عقل و خرد ، فیضی بحیثیت عہدِ اکبری کا ترجمان ، اقبال اور غالب کا موازنہ ، شاعری کے متعلق دونوں مشاہیر کا نقطہ نظر ، بہشت کے بارے میں دونوں کے نظریات ، اقبال اور غالب کا فلسفۂ زندگی ، اقبال اور غالب کی واقعیت پسندی ، عقل اور عشق کے بارے میں دونوں کے تصوّرات ، اقبال اور غالب میں نمایاں فرق ، اقبال اور غالب بحیثیت قومی زندگی کے دو متضاد رجحانات کے ترجمان ، وطنیت کے بارے میں غالب کا نقطۂ نظر ایسے اہم موضوعات کو بڑے موثر اور فلسفیانہ انداز میں بیان کیا ہے۔

چھٹے اور آخری حصے میں فاضل مصنف نے مرزا غالب کو مغلیہ تہذیب و تمدن کا ترجمان ثابت کر کے مرزا کی نفاست پسندی اور خوش معاشی ، ہموار طبعی اور رواداری ، ترقی پسندی اور حبِ دنیا کے نقصانات کا بڑے خوبصورت پیرائے میں احاطہ کیا ہے ۔

شیخ محمد اکرام نے تنقید کے میدان میں ایک ”نئی طرح“ کی بنیاد ڈالی ۔ وہ نفی سے زیادہ اثبات کی جستجو اور تردید سے زیادہ تائید کا مزاج لے کر آئے تھے اور اسی اصول کی روشنی میں شعر و ادب کی تحسین کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کیونکہ وہ اس نظریے کے قائل تھے کہ ”شعر و ادب انسانی شخصیت کو مجروح کرنے کے بجائے تعمیر کریں اور انسانی دل و دماغ کو گمراہ کرنے کی جگہ اس کی تہذیب و تربیت کریں“ ۔ محترم احمد ندیم قاسمی صاحب نے کتاب کے ”پیش لفظ“ میں بجا فرمایا کہ :

”’حکیم فرزانہ‘ اس لحاظ سے اُردو تنقید کی ایک نہایت روشن مثال ہے کہ اس کے مصنف کو کسی شخصیت یا ادارے یا نظریے سے کد نہیں ہے ۔ اسے ایک متوازن اور منصفانہ سطح پر شعر و ادب میں زندگی کی توانائی اور ہمہ گیری درکار ہے ۔ یہ صفات غالب میں بھی ہیں اور اقبال میں بھی ۔ اس لیے یہی دو شعرا اس کے اثباتی نقطۂ نگاہ کا ساتھ دیتے ہیں اور اسی لیے دونوں اس کے پسندیدہ فن کار ہیں ۔“

اب تک غالب کی شاعری اور شخصیت پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ اس انبار میں مزید اضافہ

کرنا بظاہر ممکن نظر نہیں آتا ، مگر شیخ محمد اکرام نے ''حکیمِ فرزانہ'' میں غالب کی ''دید و دانش'' کی جو نو بہ نو پرتیں کھولی ہیں ، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابھی غالب پر وہ کچھ لکھا ہی نہیں گیا جو لکھا جانا چاہیے تھا اور شیخ صاحب نے ''حکیم فرزانہ'' کی صورت میں اس جستجو کا آغاز کیا ہے جو امکانات سے پُر ہے ۔ دراصل ان کے نزدیک جدید تنقید کا معیار یہ ہے کہ وہ شعر و ادب کے مطالعے کو ''حیاتِ انسانی کی عمیق گہرائیوں کا مطالعہ'' بنا دے اور حق بات یہ ہے کہ شعرِ غالب کا مطالعہ کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام نے جدید نقاد کا یہ فریضہ کمال خوبی سے پورا کیا ہے ۔

''حکیمِ فرزانہ'' کو غالبیات میں جو اہمیت حاصل ہے ، اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اس کتاب کے مصنف کو اپنے علم و فضل ، اپنے نقطۂ نظر اور اپنے مشاہدات و تاثرات کے بارے میں بے حد خود اعتمادی حاصل ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جب وہ غالب پر منفی تنقید کرنے والوں سے بھی نمٹنے لگتے ہیں تو بے حد حوصلہ مندی اور اخلاق جرأت کا مظاہرہ کرتے ہیں ۔ نہ وہ کوئی لگی لپٹی اُٹھا رکھتے ہیں اور نہ منفی تنقید کے علم برداروں کے نام بتانے سے گریزاں ہوتے ہیں ۔ وہ مزاجاً کھرے ہیں ، اس لیے تنقید میں بھی کھرے ہیں ۔

''حکیمِ فرزانہ'' غالبیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے جس کا غالب کے پرستاروں اور طالب علموں کو استقبال کرنا چاہیے ۔ یہ کتاب غالب کی نظم و نثر اور شخصیت و فلسفہ کی نئی راہیں کھولتی ہے ، بڑی تقطیع کے ۲۰۸ صفحات پر مشتمل ہے اور سفید کاغذ پر شائع کی گئی ہے ۔ سہ رنگا سرورق اور پختہ جلد کے ساتھ پندرہ روپے قیمت مناسب ہے ۔

— محمد حنیف شاہد

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately
in
English and Urdu

Subscription
(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 15.00	US $ 5.00 or £ Stg. 1.75

Price per copy

Rs. 4.00	US $ 1.50 or £ Stg. 0.50

Price "Iqbal Number"

Rs. 20.00	US $ 5.00

All contributions should be addressed to the Secretary, [illegible] *Iqbal Review*, 90/B-2, Gulberg III, Lahore. [illegible] duplicate copy. The Academy [illegible] the loss of any article.

Published by

Dr M. Moizuddin, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

TECHNICAL PRINTERS

[illegible] Haji Usmaal, Off. I.I. Chundrigar Road, Karachi

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

July - October 1977

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE